

Erasmus María Caro

El pesimismo en el siglo XIX Leopardi, Schopenhauer, Hartmann

Colección de libros escogidos, nº 58
La España Moderna, Madrid
[1892], 303 págs.

E. Caro, *El pesimismo en el siglo XIX. Leopardi, Schopenhauer, Hartmann.* Colección de libros escogidos [nº 58], Madrid, La España Moderna, Cuesta de Santo Domingo, 16. Libro de 105x170 mm, 303 págs. No ofrece fecha de edición, pero debió publicarse en 1892 [en la segunda cubierta se anuncia *La España Moderna, revista ibero-americana*, en su año IV.] Erasmus María Caro (1826-1887), filósofo espiritualista cristiano y profesor en la Sorbona, publicó en 1878: *Le pessimisme au XIXe siècle: Leopardi, Schopenhauer, Hartmann* (Hachette, París 1878, 3+298 págs.), obra traducida y publicada parcialmente en 1878 por el joven Armando Palacio Valdés, editada aquí en distinta versión (no figura el nombre del traductor, por lo que algunos, por inercia, la atribuyen también sin fundamento alguno a Palacio Valdés). Esta segunda traducción al español del libro de



Elme Caro es más completa que la anterior, y mantiene la misma organización en nueve capítulos que el original francés (Avant-Propos, i-iii. I. Le Pessimisme dans l'histoire, 1. II. Le Pessimisme au XIXe siècle. Le poète du pessimisme, Leopardi. La théorie de l'*infelicità*, 29. III. L'Ecole pessimiste en Allemagne et en France. Le principe du mal selon la *Philosophie de l'Inconscient*, 79. IV. Les arguments de Schopenhauer contre la vie humaine. L'identité de la volonté et de la douleur, la théorie des plaisirs négatifs et le machiavélisme de la Nature, 117. V. Les arguments de Hartmann contre la vie humaine. Le bilan des biens et des maux, 153. VI. Le but de l'évolution du monde: Le néant, dernier terme du progrès, 191. VII. Les expédients et les remèdes proposés par Schopenhauer contre le mal de l'existence. Le Bouddhisme moderne, 211. VIII. La libération du monde par son anéantissement volontaire selon Hartmann. Un essai de suicide cosmique, 247. IX.

De l'avenir du Pessimisme. Conclusion, 275.), aunque prescinde de la introducción. La Biblioteca Nacional de Francia ofrece libremente por internet la imagen de todas las páginas de la edición francesa original del libro de Caro, lo que facilita la consulta del original que manejó el traductor. En enero de 2006 quedó publicada en el Proyecto Filosofía en español la edición digital del texto de la traducción impresa en este libro: <http://filosofia.org/aut/001/car092.htm>

[Este libro de Erasmo María Caro había ya conocido una traducción parcial al español, publicada inicialmente en la *Revista Europea* por [Armando Palacio Valdés](#), y luego formando opúsculo: [El pesimismo en el siglo XIX. Un precursor de Schopenhauer, Leopardi](#), Biblioteca de Ciencias y Artes, Madrid s.a. [1878], 141 páginas.]

Índice

- [Capítulo Primero](#). El pesimismo en la historia, 5
- [Capítulo II](#). Los pesimistas del siglo XIX. El poeta del pesimismo, Leopardi. La teoría de «L'infelicità», 34
- [Capítulo III](#). La escuela pesimista en Alemania y Francia. El principio del mal, según la filosofía del «Inconsciente», 83
- [Capítulo IV](#). Los argumentos de Schopenhauer contra la vida humana. La identidad de la voluntad y del dolor, la teoría de los placeres negativos y el maquiavelismo de la Naturaleza, 125
- [Capítulo V](#). Los argumentos de Hartmann contra la vida humana. El balance de los bienes y de los males, 163
- [Capítulo VI](#). El fin de la evolución del mundo: La nada, último término de progreso, 199
- [Capítulo VII](#). Los expedientes y los remedios propuestos por Schopenhauer contra el mal de la existencia. El budismo moderno, 218
- [Capítulo VIII](#). La redención del mundo por supresión voluntaria, según Hartmann. Un ensayo de suicidio cósmico, 253
- [Capítulo IX](#). El porvenir del pesimismo. Conclusión, 281

Edición digital íntegra del texto contenido en el [libro](#) de 303 páginas, formato 103×172 mm, publicado en Madrid por La España Moderna (Cuesta de Santo Domingo, 16), impreso en Madrid (Agustín Avrial, Imprenta de la Compañía de Impresores y Libreros, San Bernardo 92, teléfono núm. 3.074), dentro de la *Colección de Libros Escogidos*, con el número 58. En la contracubierta figura la relación de [obras publicadas](#) en esa colección.

El libro cuyo texto reproducimos no ofrece fecha alguna de edición, pero como en la contracubierta anuncia el Año IV de *La España Moderna* cabe datarlo en 1892. Se publicó en francés en 1878 (*Le pessimisme au XIXe siècle: Leopardi, Schopenhauer, Hartmann*, Hachette, París 1878, 3+298 páginas), y ya había sido parcialmente traducido y publicado por Armando Palacio Valdés [en 1878](#). Hemos renumerado las 6 notas a pie de página, que en el libro van referidas a cada página. Se señala entre corchetes el número que corresponde al inicio de cada página en esa edición impresa.

Capítulo primero

El pesimismo en la historia



unca se ha agitado con el apasionamiento de esta época la cuestión del mal y la del valor de la vida. ¿Qué valor debe tener la vida a los ojos de un hombre calculador, ilustrado por la experiencia y por la ciencia modernas? ¿Es verdad que el mundo es malo, que hay en él un mal radical, invencible, que está dentro de la naturaleza de la humanidad, que la existencia es una desgracia y que vale más la nada que el ser? Estas proposiciones suenan de un modo extraño en los oídos de los hombres de nuestro tiempo, aturdidos por el estrépito de su propia actividad, con razón orgullosos de los progresos de la [6] ciencia, y cuyo temperamento acepta gustoso una estancia prolongada sobre la tierra, y no se resiste a sufrir las duras condiciones de la vida, aceptando los bienes y los males que les corresponden. Sin embargo, esa filosofía que maldice la vida es un hecho, no sólo se manifiesta en algunos libros brillantes y atrevidos, dados a la estampa para desafiar al optimismo científico e industrial de este siglo, sino que se desarrolla por la discusión y se propaga por contagio a determinados espíritus, turbándolos profundamente. Es una especie de enfermedad intelectual, pero enfermedad privilegiada, concentrada hasta el día en las esferas de la alta cultura, a manera de adorno malsano y corrupción elegante. Constituye una crisis cerebral y literaria al mismo tiempo, pero sin encerrarse dentro de los límites de un sistema. Hemos tratado de analizarla en algunos estudios, de marcar sus analogías en los medios más diferentes, y por el examen de las formas comparadas y de los síntomas llegar [7] hasta la fuente de ese mal, novísimo en los pueblos de Occidente. Confesamos que este estudio tiene más interés psicológico que utilidad práctica. ¿Podrá esta filosofía, mediante el transcurso del tiempo, aclimatarse en Europa, y llegará día en que atienda la humanidad a la extraña seducción de estos ponderadores de la desesperación y de la nada?

Cuando se dice que el pesimismo es un mal moderno, hay que distinguir: bajo la forma sistemática y sabia que ha tomado en nuestros días, realmente es dolencia moderna; pero ha habido en todo tiempo pesimistas; como que el

pesimismo es contemporáneo de la humanidad. En todas las razas, en todas las civilizaciones hubo imaginaciones que se asombraron de lo incompleto, de lo trágico que es el destino humano, y dieron a este sentimiento la expresión más tierna y patética. Gritos profundos de tristeza y desesperación han atravesado los siglos, poniendo de relieve el engaño de la vida y la suprema ironía de las cosas. [8] Este desacuerdo del hombre con su propio destino, la oposición de sus instintos y de sus facultades con su medio, la naturaleza enemiga y dañina, las combinaciones y las sorpresas de la suerte, el hombre lleno de duda y de ignorancia, sufriendo con su pensamiento y con sus pasiones, la humanidad abandonada a luchas sin tregua la historia llena de los escándalos de la fuerza, la enfermedad, la muerte, en fin, la separación violenta por la muerte de los seres que más se han querido, todos estos sufrimientos y estas miserias forman un clamoreo que resuena desde el fondo de las conciencias en la filosofía, en la religión, en la poesía de los pueblos. Pero estas quejas o estos gritos de angustia, por profundo y apasionado que sea su acento, son casi siempre, en las razas y en las civilizaciones antiguas, accidentes individuales: expresan la melancolía de un temperamento, la gravedad entristecida de un pensador, el desquiciamiento de un espíritu bajo el golpe de la desesperación, no expresan, a decir [9] verdad, una concepción sistemática de la vida, la doctrina razonada de la renuncia al ser. Job maldijo el día en que nació: «El hombre nacido de la mujer vive poco y lleno de miseria»; pero Jehová toma la palabra, aniquila con sus evidencias la ingrata duda, la queja injusta, la rebelión inmotivada de su servidor, le levanta esclareciéndole, y le salva por fin. Salomón declara «que está cansado de la vida, al contemplar todos los males que hay bajo el sol, y que todas las cosas son vanidad y aflicción del espíritu»; pero sería una interpretación superficial el no ver en esta triste poesía del *Eclesiastes* más que el lado de la desesperación, sin observar al mismo tiempo el contraste de las vanidades de la tierra, apuradas hasta el hastío por una alma grande, atraída por fines más altos, y como la antítesis eterna que resume todas las luchas del corazón humano, que siente su miseria en medio de la embriaguez de sus alegrías, y que busca en regiones más elevadas lo que debe colmar el vacío de su nostalgia. [10]

Sentimientos análogos se encuentran en la antigüedad griega y romana. Se han notado con frecuencia rasgos de profunda melancolía en Hesiodo y en Simónides de Amorgos, así como también en los coros de Sófocles y de Eurípides. De Grecia ha salido esta queja conmovedora: «Lo mejor para el hombre es no nacer, y si ha nacido, morir joven.» [Hartmann](#) ha recordado un pensamiento de la *Apología*, en que Platón le facilita una imagen expresiva para hacer resaltar la proposición fundamental del pesimismo, que el no ser es

por término medio preferible a ser: «Si la muerte es la privación de todo sentimiento, un sueño sin ensueño alguno, es un bien muy grande el morir. Compárese una noche pasada, en un sueño profundo, que no haya sido turbado por ningún ensueño, con las demás noches y con los días que han llenado el trascurso entero de la vida; reflexiónese y dígame en conciencia cuántas noches y cuántos días más felices y más dulces que esa noche se han pasado; yo estoy [11] convencido de que el mismo rey de la Persia encontraría pocos, y que sería fácil contarlos.» Aristóteles ha notado, con su penetrante intuición, que hay una especie de tristeza que parece ser inseparable compañera del genio¹. Él trata la cuestión como psicologista; pero no puede decirse, bajo otro punto de vista, completando su pensamiento, que la altura a que se eleva el genio humano sólo sirve para demostrarle con mayor claridad la frivolidad de los hombres y la miseria de la vida?

El epicureismo, alegre, voluptuoso, frívolo, conduce, por una lógica inesperada, a la condenación de la vida. Testigos son los sectarios de la sensualidad en Roma, que morían con la misma facilidad y con la misma resolución que los fanáticos de la libertad estoica. En el fondo, es el amor exagerado a la vida el que los lleva a condenarla y a rechazarla cuando ya no esperan de ella ningún bien. Si no hay fin superior al placer, ¿por qué [12] sobrevivir al placer extinguido? El placer no es inmortal; cuando empieza el cansancio se acerca el agotamiento de las fuerzas. ¿Y qué puede igualar en tristeza a un epicúreo abandonado por la sensualidad? Más vale prevenir ese abandono, peor que la muerte, y morir con vida. «De qué sirve –dicen los epicúreos al sectario voluptuoso que ha gastado ya sus fuerzas– disputar cobardemente algunos días y algunas sensaciones a la naturaleza que se retira de ti? Ya no te queda más que debilidad, dolor y vejez. Bebe la muerte en una última libación.» Bajo estas inspiraciones se formó en Alejandría la academia de los suicidas, de la cual formaron parte Antonio y Cleopatra. Los romanos de la decadencia ofrecían su vida en una suprema fiesta al destino, y se arrojaban, con una especie de vértigo voluptuoso, en ese desconocido que suponían la nada. Petronio, el poeta de la orgía romana, jugó hasta el último instante con el suicidio, haciendo que le abriesen y le cerrasen sucesivamente las venas, como [13] para gozar, saboreándolo, del placer de la muerte.

Hay un epicureismo que no procede del amor exagerado, sino del desprecio reflexivo de la vida. Lucrecio renueva con trágica expresión la dura crítica con que ya la trataron algunos filósofos griegos. Han tenido razón los

¹ *Problemas*, XXX

que han censurado esta inspiración que llena las poesías de Lucrecio de quejas que resuenan con dolorosa monotonía, como un eco al través de los fragmentos que nos quedan de Empédocles:

«¡Dioses! ¡Qué grande es vuestra miseria, infeliz raza mortal! ¡En medio de cuántas luchas y de cuántos suspiros habéis nacido!»

Recordemos también esta enérgica pintura de la vida: «Males de todo género caen sobre nosotros, que destruyen nuestro pensamiento. Midamos con la vista la corta carrera de esta vida, que realmente no es viable. ¡Qué pronto morimos! Cada existencia es una bocanada de humo que se desvanece; apenas podemos conocernos en esta agitación que nos lleva no [14] sabemos a dónde; en vano nos envanecemos de haber abrazado con el pensamiento la universalidad de las cosas; ni la mirada del hombre puede abarcarla, ni el oído aperecibirla, ni la inteligencia comprenderla.»

Todo es para nosotros enigma y caos. No sabemos nada de las cosas, en medio de las cuales nos arrastra una fuerza ciega. ¿Qué felicidad puede sentir un espíritu que reflexiona en estas tinieblas agitadas en que vivimos sin conciencia y sin recuerdos? Una inspiración análoga es la que precede al pesimismo de Lucrecio. El poeta latino no busca siquiera el enigma de la vida, proclama que no lo hay; no hay un sentido oculto en la existencia, ni un orden futuro que pueda reparar el desorden del mundo presente. La sabiduría consiste en apagar todo deseo y en llegar a esa apatía que se parece al nirvana budista, y en la cual no penetra nada, ni ruido de fuera, ni asombro, ni emoción. Pero el budista ha matado en sí mismo el sentimiento de la vida; el sabio de Lucrecio vive todavía y se [15] siente vivir; de ahí procede su dolor incurable; no puede ya respirar en ese vacío en que se ha encerrado, se ahoga. Nos han pintado con tono delicado y vivo este mal del epicúreo, fiel a su estrecha doctrina, y que por una exageración de prudencia ha cerrado aún más el círculo de su acción: «El tedio entra en su espíritu desierto de pasiones. El uniforme espectáculo del mundo, que contempla en su eterna holganza, le cansa y le exaspera. Como Lucrecio, dejará escapar ese grito de hastío: ¡Siempre, siempre lo mismo!*Eadem sunt omnia semper, eadem omnia restant!*... La única ventaja que se aseguró fue la de no temer la muerte; pues arregló de tal manera su vida, que podía pasar de una nada a la otra sin sacudida violenta. Quizá combinó el orden de la naturaleza para ir más rápidamente hacia ese sueño eterno, cuyas primicias ha saboreado ya, y para asegurar a plazo más breve el encanto de la muerte.» ¿No es esto la *gentilezza del morire*, que celebrara Leopardi veinte siglos más tarde? [16]

Ya no es la inspirada, ya no es la apasionada Venus quien habla, es una rubia alemana que vuelve de un Werther desconocido, separada de él por obstáculos infranqueables, y que exclama «que todo es misterio fuera de nuestro dolor».

En el mismo sentido y bajo el imperio de la misma idea, fuerza Leopardi la interpretación de las dos palabras célebres de Bruto y de Teofrasto en [19] el momento de morir, el uno renegando de la virtud que ha causado su muerte, el otro renegando de la gloria por la cual no ha querido vivir². Suponiendo que sean auténticas y que no hayan sido recogidas por la tradición de alguna vaga leyenda por Diógenes Laercio y Dión Casio, no podían evidentemente tener esas palabras, en la boca que las pronunció, la significación moderna que les atribuye un comentario demasiado sutil e ingenioso. Además, Leopardi se corrige él mismo, vuelve a la verdad histórica de las razas y de los tiempos cuando dice en la misma obra «que la fuente de esos pensamientos dolorosos, poco extendidos entre los antiguos, se encuentra siempre en el infortunio particular o accidental del escritor o del personaje que sale a la escena, real o imaginario». Esta es la verdad. El fondo de la creencia antigua es que el hombre ha nacido para ser feliz, y que, [20] si no logra serlo, es por culpa de alguna divinidad celosa del orgullo humano, que se eleva amenazando a los dioses. Lo que domina en los antiguos es el gusto hacia la vida y la fe en la felicidad terrestre, que persiguen con terquedad; parece, cuando sufren, que estén desposeídos de algún derecho.

Hartmann, en su *Filosofía del inconsciente*, marca con precisión esta idea del optimismo terrestre que rige al mundo antiguo (judío, griego y romano). El judío da un sentido temporal a las bendiciones del Señor; la felicidad, en su opinión, consiste en que sus graneros estén llenos de trigo y sus bodegas repletas de vino³. Sus concepciones de la vida no tienen nada de trascendental, y para que entre en ese orden superior de pensamientos y de esperanzas, es preciso que Jehová le hable por medio de sus profetas o le advierta castigándole. La conciencia griega, después de haber apurado la noble embriaguez del heroísmo, busca [21] la satisfacción de esta necesidad de ser feliz en los placeres que procuran el arte y la ciencia; se complace en una teoría estética de la vida. La existencia es el primero de los bienes; recuérdese la frase de Aquiles en los infiernos, en la Odisea: «No pretendas consolarme

²*Comparazione delle sentenze di Bruto e Teofrasto.*

³*Proverbios*, III, 10.

de la muerte, noble Ulises; prefiero cultivar como un mercenario el campo de un pobre a reinar sobre la inmensa multitud de los hombres.» Es la misma frase del *Eclesiastes*: «Más vale un perro vivo que un león muerto.» La república romana introdujo en el desarrollo un elemento nuevo; transformó el egoísmo del individuo en egoísmo de raza; ennobleció el deseo de la felicidad, marcando al hombre otro fin más elevado, al cual debe sacrificarse el individuo: el bien de la ciudad, el poder de la patria. He ahí, salvo algunas excepciones, los grandes móviles de la vida antigua: las bendiciones temporales en la raza de Israel, los placeres de la ciencia y del arte entre los griegos, en los romanos, el deseo de la dominación [22] universal, el sueño de la grandeza y de la eternidad de Roma. En estas diversas civilizaciones, no existen sino aisladamente inspiraciones del pesimismo. El ardor viril en el combate de la vida que demuestran estas razas enérgicas y nuevas, la pasión de las grandes cosas, el poder y el candor virgen de las nobles esperanzas que la experiencia no ha marchitado, el sentimiento de una fuerza que aún no conoce sus límites, la conciencia reciente que la humanidad tiene de sí misma en la historia del mundo, todo esto explica la profunda fe de los antiguos en la posibilidad de realizar en este mundo la felicidad, todo esto es opuesto a la moderna teoría que parece ser el triste cortejo de la humanidad envejecida, la teoría del dolor universal é irremediable.

En cambio, y como contraste con el mundo antiguo, hay influencias y corrientes de pesimismo en algunas sectas que han interpretado más o menos fielmente el cristianismo. ¿Puede dudarse, por ejemplo, que tal pensamiento [23] de Pascal o que tal página de las *Veladas de San Petersburgo* puedan colocarse como ilustraciones de idea y de estilo, al lado de los análisis más amargos de la *Filosofía del inconsciente*, o entre las *Canzoni* más desesperadas de Leopardi? Esta comparación no parecerá forzada a ninguno de los que saben que el pesimismo del poeta italiano ha revestido en su principio la forma religiosa.

Hay en el cristianismo un lado sombrío, dogmas temibles, espíritu de austeridad, de abnegación, de ascetismo, que no constituye toda la religión, pero que forma su parte esencial, un elemento radical y primitivo, anterior a las atenuaciones y a las enmiendas que llevan sin cesar las complacencias del yo natural o las debilidades de la fe. Cada individuo modifica un poco la religión a su modo, dándole un carácter peculiar a su espíritu. El cristianismo, mirado únicamente bajo ese aspecto como una doctrina de expiación, como una teología de lágrimas y de espanto, hiere con frecuencia a [24] ciertas imaginaciones y las inclina a una especie de pesimismo. Esta manera de

comprender el cristianismo es la del jansenismo exagerado. La naturaleza humana escarnecida, la perversidad puesta al desnudo, la absoluta incapacidad de nuestras facultades miserables para la verdad y para el bien, la necesidad de distraer a este pobre corazón que quiere huir de sí mismo y de la idea de la muerte, que se agita en el vacío, y, sobre todo, este perpetuo pensamiento del pecado original, que ondea sobre el alma entristecida con las más duras y extremas consecuencias, la visión continua y casi sensible del infierno, el corto número de elegidos, la imposibilidad de la salvación sin la gracia (¡y qué gracia! «no sólo la gracia suficiente, que no basta»), en fin, ese espíritu de mortificación sin piedad, ese desprecio de la carne, ese terror del mundo, la renuncia a todo lo que vale en la vida, semejante cuadro extraído de las *Provinciales* y de las *Pensées*, parecía hecho para agradar el autor de *Bruto minore* y de la [25] *Ginestra*, en las meditaciones de Recanati. Pero esta analogía de sentimientos no dura. ¿Quién no encuentra diferencia entre las dos inspiraciones, en cuanto se entra en familiar conversación con el alma de Pascal, tan dolorosa y tan tierna? El pesimismo de Pascal tiene por fundamento una caridad ardiente y activa; quiere contener al hombre y le consterna, le aterroriza. ¡Pero qué piedad tan profunda hay en esta lógica violenta! Cierra todas las salidas a la razón, pero es para llevarla de un vuelo al calvario y transformar esta tristeza en alegría eterna. Atormenta su genio para descubrir nuevas demostraciones de su fe; parece que sucumbe bajo la responsabilidad de las almas que no consigue convertir, de los entendimientos que ha ilustrado.

Lo mismo puede decirse, aunque por otras razones, de lo que llamaremos el terrorismo religioso de José de Maistre. Evidentemente parece a primera vista un pesimismo esa apología lúgubre de la Inquisición, ese dogma de la [26] expiación aplicado a la penalidad social, esa teoría mística del sacrificio de sangre, de la guerra considerada como una institución providencial, del patíbulo colocado como base del Estado. El corazón se oprime al contemplar la vida humana sometida a poderes tan formidables, y a la sociedad bajo un yugo de hierro, bajo un amo que es un dios terrible, servido por ministros sin piedad. Pero este aparato de terror no resiste a un instante de reflexión. Pronto se ve que son paradojas de combate, apologías y afirmaciones violentas, que se oponen a ataques y a negaciones exageradas. José de Maistre es un polemista y no un apologista del cristianismo; la batalla tiene sus arrebatos; la elocuencia, la retórica, tienen su embriaguez; la de M. De Maistre le arrastra, no la domina, está poseído de ella. Los argumentos no le bastan y acude a la hipérbole. Es un gran escritor que escribe sin razón, un gran pintor que abusa del efecto; su pesimismo tiene un colorido exagerado. En el fondo no ha

cambiado nada [27] en las perspectivas del dogma cristiano; la vida futura contiene la explicación y el remedio del mal que reina sobre la tierra.

En vano se buscaría en la historia del cristianismo, exceptuando quizá algunas sectas gnósticas, nada que se parezca a esta nueva filosofía. Tampoco ofrece nada análogo la historia de la filosofía. No pueden absolutamente clasificarse entre los pesimistas, a pesar de sus semejanzas superficiales, a los que hacen objeciones al optimismo. De otro modo, todo el mundo sería alguna vez pesimista. Ninguna filosofía ha dado una definición satisfactoria del mal: ni los estoicos, ni Platón, ni Descartes, ni Leibniz, ni Rousseau, han conseguido por completo conciliar la existencia del mal, bajo todas sus formas, con el gobierno del universo. Existe en esto una antinomia terrible de la razón. Los que lo han propuesto sin resolverlo no son por eso pesimistas, y sería mezclarlo y confundirlo todo el colocar a Carneade, a Bayle o a Voltaire entre los filósofos que [28] proclaman el mal absoluto de la existencia: no han presentado más que el mal relativo, en contradicción aparente con la Providencia. En la India es donde el pesimismo ha encontrado sus verdaderos progenitores; él mismo lo reconoce y se enaltece con ello. La coincidencia de las ideas de Schopenhauer con el budismo ha sido con frecuencia reconocida. Volveremos sobre este punto; aquí sólo recordaremos que el pesimismo se ha fundado en la noche solemne en que Zakia, meditando bajo la higuera de Gaja sobre la desgracia del hombre, y buscando los medios de librarle de estas existencias sucesivas, que no son más que un cambio sin fin de sus miserias, exclamó: «Nada es estable sobre la tierra. La vida es como la chispa producida por el roce de la madera. Se enciende y se apaga, no sabemos de dónde viene ni a dónde va... Debe haber alguna ciencia suprema en que podamos encontrar reposo. Si yo la consiguiese, podría llevar la luz a los hombres. Si yo mismo fuese libre, podría libertar al mundo... ¡Oh [29] desgraciada juventud, que la vejez tiene que destruir! ¡Desgraciada salud, que matan las enfermedades! ¡Pobre vida en que el hombre permanece tan pocos días!... ¡Si no hubiese la vejez, la enfermedad, ni la muerte! ¡Si las tres estuviesen para siempre encadenadas!» Y la meditación continúa extraña, sublime, desesperada: «Todo fenómeno está vacío; toda sustancia es el vacío; fuera de ella no hay más que el vacío... El mal es la existencia; lo que produce la existencia es el deseo; el deseo nace de la percepción de las formas ilusorias del ser. Todo esto son efectos de la ignorancia. La ignorancia es, pues, en realidad, la causa primera de todo lo que parece existir. Conocer esta ignorancia es lo mismo que destruir sus efectos.»

Esta es la primera y la última palabra del pesimismo. Es el extraño pensamiento que absorbe en este instante a algún piadoso hindú, que busca las huellas de los pasos de Zakyá-Muni sobre el mármol de un templo de Benarés. Es el problema sobre el [30] cual meditan vagamente a estas horas algunos miles de monjes budistas, en la China, en la isla de Ceilán, en la Indo-China, en el Nepal, en el fondo de sus conventos y de sus pagodas, embriagados por sueños y contemplaciones sin fin; tal es el texto sagrado que sirve de alimento a tantos sacerdotes, a tantos teólogos del *Triptaka* y del *Lotus de la buena ley*, a esas multitudes que piensan y que rezan en estas creencias, y que se cuentan por centenares de millones. Es también el lazo misterioso que une a los pesimistas del extremo Oriente, del fondo de los siglos y a través del espacio, a los filósofos refinados de la Alemania contemporánea, que después de haber atravesado todas las esperanzas de la especulación, después de haber agotado todos los sueños y todas las épocas de la metafísica, vienen, saturados de ideas y de ciencia, a proclamar la nada de todas las cosas, y repiten con una desesperación sabia la frase de un joven indio, pronunciada hace más de veinticuatro siglos en la [31] orilla del Ganges: «El mal es la existencia.»

Ahora se comprende en qué sentido y en qué medida es cierto que la enfermedad del pesimismo es una enfermedad esencialmente moderna. Es moderna por la forma científica que ha tomado en nuestros días, es nueva en las civilizaciones de Occidente. ¡Qué efecto tan extraño produce el asistir a este renacimiento del pesimismo budista, con todo el aparato de los más sabios sistemas, en el corazón de la Prusia, en Berlín! Que trescientos millones de asiáticos beban el opio de estas doctrinas fatales que enervan y adormecen la voluntad, es cosa ya muy extraordinaria; pero que una raza enérgica, disciplinada, tan fuertemente construida para la ciencia y para la acción, tan práctica al mismo tiempo, calculadora, fría, belicosa y dura, todo lo contrario de una raza sentimental; que una nación formada de estos elementos robustos y activos acoja triunfalmente las teorías de la desesperación reveladas por Schopenhauer, que su [32] optimismo militar acepte con entusiasmo la apología de la muerte y de la nada, he ahí lo que a primera vista parece inexplicable. Y este éxito de la doctrina nacida en las orillas del Ganges no se detiene en las orillas de la Spree. La Alemania entera ha prestado atención a este movimiento de ideas. La Italia, con un gran poeta, había adelantado la corriente; Francia, como veremos, la ha seguido en cierto modo; también tiene Francia actualmente sus pesimistas. La raza eslava no ha escapado a esta extraña y siniestra influencia. Véase esa propaganda desenfundada del nihilismo, que espanta con razón al poder espiritual y temporal del Zar, y que esparce por toda la Rusia un espíritu de negación descarada y de fría

inmoralidad. Véase, sobre todo, esa monstruosa secta de los *skopsy* o mutilados, cuyos desastres nos han descrito y que «haciendo un sistema moral y religioso de una degradante práctica de los harenes de Oriente, materializando el ascetismo y reduciéndolo a una [33] operación quirúrgica», proclaman con este vergonzoso y sangriento sacrificio que la vida es mala y que es conveniente agotar su origen. Es la forma más degradada del pesimismo, pero es también su expresión más lógica. Es un pesimismo conforme con las naturalezas groseras que van en seguida a los extremos del sistema, sin detenerse en inútiles elegías, en elegantes bagatelas de delicados espíritus, que se quejan continuamente y no concluyen jamás.

Capítulo II

Los pesimistas del siglo XIX. El poeta del pesimismo, Leopardi. La teoría de «L'infelicitá»



xaminemos de cerca la filosofía del pesimismo moderno y tratemos de apoderarnos de los primeros síntomas en el siglo XIX. Es un hecho curioso que nacen casi simultáneamente las primeras ideas en el poeta italiano Leopardi y en el filósofo alemán Schopenhauer, sin que pueda observarse ninguna influencia directa del uno sobre el otro. Precisamente en 1818, cuando en la amarga soledad de Recanti se operaba en Leopardi esa fase tan grave que le hacía pasar casi sin transición del cristianismo a la filosofía de la desesperación, salió Schopenhauer para Italia, [35] después de haber remitido a un editor su manuscrito de *El Mundo considerado como voluntad y como representación*. El uno encerrado en la pequeña población que servía de cárcel a su ardiente imaginación, el otro ansioso de la celebridad que había de tardar más de veinte años en llegar, igualmente oscuro entonces, los dos escritores no se encontraron, y es más que probable que Leopardi no leyó nunca a Schopenhauer, cuyo libro no se publicó hasta más tarde, en Alemania; pero en cambio es seguro que Schopenhauer conoció las poesías de Leopardi; las cita una vez por lo menos, sin darles la importancia que tienen en la historia del sistema. En cuanto a la cuestión de saber si Leopardi tiene derecho a estar colocado entre los filósofos, basta, para resolverla, comparar la teoría de *l'infelicitá* a lo que se llama «el mal del siglo», la enfermedad de Werther y de Jacobo Ortis, la de Lara y de René, la de Rolla. Ha sido un error el hablar del pesimismo de lord Byron o de Chateaubriand; este no es más que una forma [36] del romanticismo, el análisis idólatra y dolorido del yo del poeta, concentrado respetuosamente en sí mismo, contemplándose hasta que se produce en su interior un éxtasis doloroso o embriagador que opone su dolencia o su aislamiento a los placeres de la vil muchedumbre, pagando de ese modo su grandeza y esforzándose por hacer de la poesía un altar digno de su víctima.

La antigüedad, que en este punto era de la opinión de Pascal, detestaba el yo y le proscibía: las costumbres, de acuerdo con el gusto del público, sufrían con dificultad estos desahogos de una personalidad llena de sí misma, llevada

naturalmente a dar demasiada importancia a sus tristezas y a sus alegrías. Los dioses, los héroes, la patria, los combates, los trágicos juegos de la fatalidad, el amor también, pero en la expresión de estos sentimientos generales, no en el análisis de los incidentes biográficos, ese es el fondo de la poesía antigua; la poesía personal es rara. Esta fuente de inspiración, comprimida durante tanto tiempo, ha [37] brotado en el nuestro con gran abundancia y a gran altura. De ese culto, a veces extravagante del yo, ha salido el lirismo contemporáneo con sus grandezas y con sus pequeñeces, sus inspiraciones sublimes y sus pueriles vanidades; de ahí proceden todos esos dolores literarios que han agitado y emocionado tan profundamente a una generación, y que las nuevas generaciones, con su educación científica y positiva, apenas puedan tomar en serio. Pero estas tristezas elegantes y altivas no son realmente filosóficas, no proceden de una concepción sobre el mundo y sobre la vida: partes del yo vuelven a él, allí se encierran y gozan de su delicado orgullo; se guardarían como de una profanación, de revelarse a la muchedumbre. No es la humanidad que sufre, es el poeta, es decir, una naturaleza excepcional. Para que estos sufrimientos puedan formar una teoría, no basta que sean sinceros y profundos, es menester que sea general el sentimiento en que se inspiran. El pesimismo, al contrario, no hace [38] del dolor un privilegio, sino una ley; no crea una aristocracia de desesperados. La única superioridad que atribuye a su genio, es la de ver claramente lo que la muchedumbre humana siente de un modo confuso. Asimila la existencia entera a la desgracia, y extiende la ley de sufrir del hombre a la naturaleza, de la naturaleza a su principio, si hay alguno, y si ese principio llega a conocerse. El mal subjetivo podría no ser más que un accidente insignificante en el mundo; el mal objetivo es el que hay que mirar, el mal impersonal, absoluto, que reina en todos los grados y en todas las regiones del ser. Sólo así se constituye una filosofía; lo demás es literatura, es biografía o novela.

Tal es el carácter de la teoría de *l'infelicità* de Leopardi. Ha sufrido mucho sin duda, de diferentes modos, y las desgracias físicas que pesaron tanto sobre su juventud, la quebrantada salud que arrastró a través de su vida como una amenaza perpetua de la muerte, la impaciencia que le consumió en su retiro, la pobreza que le angustiaba, y, sobre todo, esa sensibilidad nerviosa que transformaba en suplicio intolerable las menores contrariedades, y con mayor razón las amargas de la ambición no satisfecha, las decepciones más tristes aún de un corazón amante que no puede alcanzar más que la sombra de sus anhelos, construyeron dentro de su espíritu tan singular filosofía. fue mucho lo que sufrió. A pesar de todo, su teoría no es única, y él no consiente que se vea en ella la expresión de sus sufrimientos; si va precedida de una experiencia, es

de una experiencia generalizada, se transforma en un conjunto de concepciones razonadas y armónicas sobre la vida humana.

Hay que ver cómo el filósofo, que Leopardi sintió despertar precozmente dentro de sí, pretende demostrar que no ha lanzado al mundo el grito de su dolor personal, cómo teme exponer su corazón a ser pasto de la pública curiosidad, con qué orgullo rechaza la limosna de simpatías que no ha [40] solicitado y que le hacen sonrojar: «Por la pusilanimidad de los hombres, escribe a un amigo suyo, que necesitan estar persuadidos del mérito de la existencia, se han considerado mis opiniones filosóficas como el resultado de mis sufrimientos personales, y se obstinan las gentes en atribuir a *mis circunstancias materiales* lo que sólo se debe a mi entendimiento. Antes de morir, quiero protestar contra esta invención de la debilidad y de la vulgaridad, y rogar a mis lectores que traten de destruir mis observaciones y mis razonamientos, pero que no acusen a mis enfermedades.» Que hay un enlace entre las desgracias de esta vida y la dura filosofía en que se refugió el poeta, como en un último asilo, esto no da lugar a duda alguna; no es posible separar la figura dolorida de Leopardi del monótono fondo de sus cuadros y de sus doctrinas; pero hay que reconocer que, por un esfuerzo meritorio de libertad intelectual, borra casi por completo la huella de sus recuerdos personales en la solución que da al [41] problema de la vida. Eleva esta solución a un grado de generalidad en que empieza la filosofía; su pesimismo es un sistema, no una apoteosis de la miseria. Por este rasgo que queríamos poner en claro, se diferencia de la escuela de los líricos y de los desesperados en que se ha pretendido colocarle; no tiene más que un parecido remoto con Rolla, a quien algunos han llamado su hermano; vale más que ellos por la altura del punto de vista cósmico a que se eleva; ha querido ser filósofo, ha merecido serlo y lo es.

Juzguémosle, pues, como desea ser juzgado, y veamos si la teoría de *l'infelicità*, que inspira todas sus poesías y esta concentrada en las *Obras morales*, recuerda o anuncia las teorías de la filosofía alemana contemporánea.

No hay, según [Hartmann](#), más que tres formas de dicha posible para la humanidad, tres maneras de comprenderla y de realizarla. De nada servirá excitar y torturar la imaginación para inventar alguna felicidad inédita; esta ansiada felicidad entrará en [42] los cuadros trazados de antemano, y esta ya es una prueba evidente de la pobreza de nuestra facultad de sentir y de la esterilidad de la vida. O bien se pretende poder conseguir la felicidad en el mundo tal como es, en la vida actual e individual, sea por el libre ejercicio de

los sentidos, la riqueza y la variedad de las sensaciones, sea por el desarrollo de las altas facultades del espíritu, el pensamiento, la ciencia, el arte y las nobles emociones que de él resultan, sea por la actividad heroica, el gusto de la acción, la pasión del poder y de la gloria. O bien se aplaza la idea de la felicidad, se la considera realizable para el individuo en una vida trascendente después de la muerte; es la esperanza en que se precipita la mayoría de los que sufren, los pobres, los despreciados del mundo, los desheredados de la vida; es el asilo abierto por las religiones y particularmente por el cristianismo a las miserias irremediables y a los dolores sin consuelo. O bien, en fin, abandonando el más allá trascendental, se [43] concibe un más allá terrestre, un mundo mejor que el mundo actual, que cada generación prepara sobre la tierra por sus trabajos y sus fatigas. Se hace el sacrificio de la felicidad individual para asegurar la llegada de ese nuevo ideal, se eleva uno al olvido de sí mismo, a la conciencia y a la voluntad colectivas, se goza con la idea de esa dicha por la cual se trabaja y que otros disfrutarán, lo desea uno así para sus descendientes, y se embriaga uno con esa idea y con los sacrificios que reclama. Este noble sueño de la dicha de la humanidad futura sobre la tierra por los descubrimientos de las ciencias, por las aplicaciones de la industria, por las reformas políticas y sociales, es la filosofía del progreso, que en algunos espíritus entusiastas se convierte en una religión. Esas son las tres teorías de la felicidad en que se ha agotado la imaginación de la humanidad: son «los tres grados de la ilusión humana», sucesivamente recorridos por las generaciones que se sustituyen sobre la escena del mundo y [44] que, cambiando de fe sin cambiar de decepción, no hacen más que agitarse en un círculo de inevitable error, con su absurda creencia en la felicidad.

Hartmann se equivoca al pensar que esos tres estados de la ilusión se suceden. Son simultáneos, coexisten en la vida de la humanidad; no ha habido ningún tiempo en que no hayan estado representados; son tres razas eternas del espíritu, y no tres edades históricas. A la hora en que escribo, ¿no hay en la amplia variedad de las sociedades contemporáneas optimistas del tiempo presente, optimistas de la vida futura, optimistas de la edad de oro que el progreso hará renacer sobre la tierra? Además, esos diversos estados los recorre a veces un hombre mismo en su vida; cualquiera de nosotros ha podido perseguir sucesivamente la imagen de la felicidad en el sueño de la vida actual, en la vida futura, en el porvenir de la humanidad. En fin, el orden de sucesión y de desarrollo que marca Hartmann no es [45] un orden riguroso: cada hombre puede recorrer esas diversas etapas en un orden diferente, hasta en un orden inverso. No es raro ver que un espíritu, después de haber atravesado las ilusiones de la felicidad terrestre y las del progreso indefinido,

se detenga y repose en la fe de lo invisible y de lo divino; y tampoco es imposible que esta evolución se verifique con un orden contrario, empiece por las más nobles aspiraciones de la religión y acabe por la indolencia epicúrea.

Leopardi, sin presentar ni describir científicamente estos tres estados, los ha conocido por una experiencia dolorosa; los ha atravesado, no se ha detenido en ninguno; los ha pintado separadamente; nos ha enseñado con rasgos singulares y enérgicos por qué no ha adoptado ninguno, y la sinrazón de los hombres que se acogen a ellos. Hasta la edad de diez y ocho años, su adolescencia soñadora no pasó los límites de la fe religiosa. Emplea los recursos de su gran erudición en escribir una especie de apología de la [46] religión cristiana; el *Ensayos sobre los errores populares de los antiguos* (1815). Pero ya en esa nomenclatura de las supersticiones de la antigüedad, dioses y diosas, oráculos, magia, al lado de invocaciones a «la religión más amable» que le entusiasma y lo consuela en sus prematuros dolores, están como los gérmenes del futuro escepticismo. En el mismo período de su vida escribió los *Proyectos de himnos cristianos*, animados por el sentimiento del dolor. Es un pesimista que se dirige en estos términos al Redentor: «Tú lo sabías todo desde la eternidad; pero permite que la imaginación del hombre te considere como el más íntimo testigo de nuestras miserias. Tú has pasado por esta vida, que es la nuestra; has conocido la nada, has sentido la angustia de la desgracia de nuestro ser...» O también en esta oración al Creador: «Ahora voy de esperanza en esperanza, errando todo el día y olvidándote, y siempre engañado... Llegará el día en que, no teniendo otro estado a que recurrir, colocaré todo mi [47] espíritu en la muerte, y entonces iré a Ti...» Esta hora del supremo recurso no llegó; en el momento mismo en que escribió con mano trémula sobre el papel mojado de sus lágrimas estos fragmentos de himno y de oración, se apercibió de que el abrigo de sus creencias se había derrumbado, y no quedaba nada en pie; se vio solo en medio de tanta ruina, ante un mundo vacío y bajo un cielo de acero.

Entonces tomó sin vacilación su partido irrevocable: pasó de una fe ardiente a una especie de escepticismo indómito y definitivo, que nunca admitió incertidumbres, ni combates, ni ninguna de esas aspiraciones a un más allá en que se refugia con una especie de voluptuosidad inquieta el lirismo de los poetas contemporáneos. Nada de esto produjeron en Leopardi los desórdenes de su espíritu, las penas y los dolores psicológicos que expresa con tanta ternura. Permanece inquebrantable en la soledad que se ha formado. Hace alguna que otra alusión desdeñosa, de pasada, «al temor que [48] inspiran las cosas del otro mundo». No vuelve a mencionar a Dios, ni aun para

negarle. Evita hasta el nombre: cuando se ve obligado, como poeta, a hacer intervenir un ser que domina el personaje, es Júpiter. La naturaleza, principio misterioso del ser, pariente cercana del Inconsciente de Hartmann aparece sola enfrente del hombre en la meditación perpetua de lo desconocido que abrumba al poeta; a ella sola interroga el hombre sobre los secretos de las cosas tan indescifrables para ella como para él. «Estoy sometida al destierro, dice, cualquiera que sea la causa, que ni tu ni yo podemos comprender.» La naturaleza y el destino, es decir, las leyes ciegas e inexorables, cuyos efectos sólo aparecen a la luz, cuyas raíces penetran en la noche. Cuando el poeta saca a la escena la curiosidad del hombre sobre los grandes problemas, tiene una manera muy particular de forzar el desenlace. Las momias de Ruysch resucitan por un cuarto de hora; refieren cómo han muerto. «¿Y lo que sigue a la muerte?» pregunta Ruysch. [49] Pero el cuarto de hora ha pasado y las momias callan.

En otro sitio, en un diálogo extraño, un islandés errante, que después de haber huido de la sociedad ha huido de la naturaleza, se encuentra en el fondo del Sahara; lo aturde con sus preguntas, cada una de las cuales es una queja: «¿Por qué me ha enviado sin consultarme a este mísero mundo? Por qué, si me ha hecho nacer, no se ha ocupado de mí? ¿Cuál es su fin? ¿Es mala o es impotente?» La naturaleza contesta que no tiene más que un cuidado y un deber: hacer girar la rueda del universo en que la muerte mantiene la vida, y la vida la muerte. «Pero entonces, contesta el islandés, puesto que sufre todo lo que está destruido, puesto que lo que destruye no goza y es destruido pronto a su vez, dime lo que ningún filósofo puede decirme: a quién agrada, para quién es útil esta vida desgraciada del universo, que sólo subsiste por la pérdida y por la muerte de todos los elementos que la componen?» La naturaleza no necesita [50] tomarse el trabajo de contestar a su interlocutor: dos leones hambrientos se arrojan sobre él y le devoran, ellos también caerán más tarde desfallecidos sobre la arena del desierto.

El silencio es la única contestación a estas grandes curiosidades que van a estrellarse contra una muralla indestructible o a perderse en el vacío. No hay que esperar, pues, ninguna felicidad bajo la forma trascendente. Ese es el primer estado de la ilusión atravesado por Leopardi, o, mejor dicho, por la humanidad que lleva el poeta dentro de sí. Ha demostrado al hombre la sinrazón de sus esperanzas fundadas sobre lo invisible. ¿Pero no tendrá el hombre razón al querer gozar de lo presente, porque no haya porvenir, al tratar de engrandecer su existencia por medio de los grandes pensamientos y de las grandes pasiones, confundiéndola, en un sublime sacrificio con la patria,

haciéndose heroico, poderoso y libre, o con otro ser a quien haga donación de su personalidad, enriqueciéndole con su propia dicha? [51] El patriotismo, el amor, la gloria, ¡cuántas razones para vivir, aunque el cielo esté vacío!, ¡cuántas maneras de ser feliz! Y puesto que hay que renunciar las quimeras del porvenir, ¿no es todo esto bastante sólido y sustancial, no es la misma realidad, bajo la forma más noble y más hermosa, no merece que se viva?

Nadie ha sentido en su alma más patriotismo que Leopardi. Al leer la *Oda a Italia*, parece que se está oyendo a un hermano de Petrarca o a un rival de Alfieri. El que escribía estos versos que todas las memorias italianas han conservado, que todas las bocas repiten y que han procurado sin duda algunos batallones de voluntarios al vencido de Novara y al vencedor de San Marino, es sin duda un gran patriota, pero es un patriota desesperado. Ama a su patria, pero la ama en el pasado; no cree en su resurrección. Después de celebrar en versos apasionados su gloria desvanecida, después de evocarla, de sacarla de su letargo, de recordar las guerras médicas y de [52] entonar, terminándolo, el himno interrumpido de Simónides, se deja llevar del desaliento al contemplar la Italia cautiva y resignada. En las poesías de esa época se refleja ya una gran amargura. «Gloriosos ascendientes, ¿tenéis aún esperanzas fundadas en nosotros? ¿No hemos perecido todos? Quizá no os esté negado el poder de conocer el porvenir. Yo estoy abatido y no tengo defensa alguna contra el dolor; para mí el porvenir es oscuro, y todo lo que distingo es de tal naturaleza, que me parece la esperanza como un sueño y una locura.» ¿Para quién han trabajado los grandes poetas italianos, Dante, Tasso y Alfieri? ¿A qué han conducido en definitiva sus esfuerzos? Los unos han acabado por no creer en la patria, los otros se han consumido en una lucha insensata. El mismo Dante, ¿qué ha hecho? Ha preferido el infierno a la tierra; tan odiosa le parecía la tierra. ¡El infierno! «¿Pero qué región no vale más que la nuestra?... Y es, sin embargo, menos pesado, menos doloroso el mal que se sufre que el [53] tedio que nos abruma.. ¡Feliz tú, que pasaste la vida llorando!» Él mismo bajó, hacia el final de su vida, a los infiernos, en el poema más largo que escribió (ocho cantos y cerca de tres mil versos), los *Paralipómenos de la Batracomiomaquia*, pero fue para burlarse cruel y tristemente de la ilusión patriótica que había hecho latir un instante su corazón. En este, como en otros puntos, podemos censurar el pesimismo, reconocer su error contra la esperanza obstinada de una nación. ¡Qué crimen contra la vida y contra la patria puede cometerse atacando estas grandes ideas, abatiendo las energías viriles de un hombre de un pueblo! La Italia hubiera estado mejor inspirada que el poeta si no hubiese cedido a un desaliento prematuro, si hubiese luchado hasta el final contra el abatimiento de los hombres y la traición de la

fortuna; treinta años más tarde hubiera sido el patriota el que tuviese razón contra el desesperado.

Pero no hay que ver sólo al italiano en Leopardi; es el intérprete de la [54] humanidad. Esas grandes sombras antiguas que ha consagrado en tan hermosos cantos, las evoca para hacerlas proclamar a ellas mismas la locura de su heroísmo y la nulidad de su obra: Bruto, el joven, en una oda famosa escrita en 1824, extiende su anatema sobre la abnegación que era la fe de la antigüedad, y abdica de su patriotismo estéril: «No, no invoco al morir ni a los reyes del Olimpo y de Coccyto, ni a la tierra indigna, ni a la noche, ni a ti, último rayo de la negra muerte, memoria de la posteridad. ¿Cuándo ha sido consolada una tumba por los sollozos y las palabras de la villana multitud? Los tiempos van empeorando, y sería un error el confiar a nuestros nietos podridos el honor de las almas ilustres y la suprema venganza de los desgraciados. ¡Que el ave negra y codiciosa extienda sus alas sobre mi! ¡Que me ahogue esta bestia, que el huracán arrastre mis ignorados despojos, y el aire se lleve mi nombre y mi memoria!»

La gloria literaria, esa gloria por la [55] cual confiesa Leopardi que ha tenido una pasión inmoderada, ¿vale la pena qué cuesta el adquirirla? Parini nos hace ver claramente a qué se reduce ese fantasma. Parece que está uno leyendo una página de Hartmann, tal es la semejanza de los argumentos de estos dos pesimistas. Nadie negará, nos dice Hartmann, que cuesta mucho trabajo el producir una obra. El genio no cae formado del cielo; el estudio que debe desarrollarlo, antes de que madure y dé sus frutos, es una tarea penosa, cansada, en que los placeres generalmente son escasos, salvo quizá los que nacen de la dificultad vencida y de la esperanza. Si de resultas de una larga preparación se ha puesto uno en estado de producir algo, los únicos momentos felices son los de la concepción, pero pronto les suceden las luchas de la idea contra la expresión material del arte. Si no estuviese uno empujado por el deseo de terminar, si la ambición o el amor a la gloria no agujoneasen al autor, si consideraciones exteriores no le obligasen [56] a apresurarse, si, en fin, el espectro lánguido del fastidio no se levantase detrás de la pereza, el placer que se espera de la producción no haría olvidar los trabajos que cuesta. ¡Y la crítica envidiosa e indiferente! ¡Y el público tan restringido y tan incompetente! Que se averigüe cuántos hombres son, por término medio, accesibles de un modo serio a los placeres del arte y de la ciencia. Esta página de Hartmann puede servir de comentario a los argumentos de Parini. La conclusión es dura: «¿Qué es un gran hombre?» Un nombre que pronto no será nada. La idea de lo bello cambia con el tiempo. En cuanto a las obras

científicas, pronto quedan atrasadas y se olvidan. El matemático más mediano de nuestros días sabe más que Galileo y que Newton. La gloria es, pues, una sombra, y el genio, de quien es la única recompensa, el genio es un regalo funesto para el que lo recibe.

Queda el amor, único consuelo posible de la vida presente, o, más bien, última ilusión, pero la más tenaz, que [57] hay que disipar para convencerse bien de que la vida es mala, y no vale la más feliz lo que la nada. Es un error como otros tantos, pero que persiste hace tiempo, porque los hombres ven en él una última sombra de felicidad, después de haber sido engañados por todo lo demás. —*Error beato* dice el poeta. —¿Y qué importa si este error hace nuestra felicidad? —No, no nos hace dichosos, aun engañándonos y atrayéndonos sin cesar; es una fascinación que renace continuamente, y nos deja cada vez más desesperados, porque se apodera siempre de nuestro corazón. La lucha del hombre contra ese fantasma que hiere su imaginación, que no se deja vencer ni por la cólera ni por el despecho, ni por el desprecio ni por el olvido, está descrita con gran elocuencia en las *Ricordanze*, en el *Risorgimento*, y, sobre todo, en las *Aspasie*. Conocida es la historia de los desdichados amores del poeta, para quien el amor no fue sino motivo de sufrimientos. Dos veces fue dominado por la pasión y dos veces se [58] desvanecieron sus esperanzas; en los dos extremos de su corta vida pasó a su lado el fantasma, hizo brillar la alegría ante sus ojos, un fugitivo relámpago de ventura, y cuando desapareció el fantasma, el poeta que había creído que lo podía estrechar, quedó en una soledad mayor y más triste. ¡Qué remedio! El poeta era chico y contrahecho, sólo poseía el genio. Schopenhauer le hubiera explicado su caso con dos palabras: «La tontería, dice ese terrible humorista, no perjudica al que espera algo de las mujeres. Mas bien les disgustaría el genio como una monstruosidad. No es raro ver que un hombre grosero y nulo, sustituye en el favor de una mujer a un hombre lleno de talento y digno de su amor.» ¿Qué puede esperarse de las mujeres?, añadía, recordando un epigrama griego: tienen los cabellos largos y las ideas tan cortas...

Leopardi no se vengó de Aspasia con la misma brutalidad; siguió siendo poeta en su venganza; pero su ironía no es menos cruel por ser más [59] delicada. Léase la elegía que lleva ese nombre y en que desahoga su corazón. En el fondo se da cuenta de su error; es el de casi todos los hombres, al menos de aquellos que tienen imaginación; no es la mujer que ha querido, es la belleza de la cual pensó alcanzar un ligero destello. Es la hija de su imaginación que el enamorado acaricia con su mirada, es *una idea*, parecida a la mujer que el amante apasionado, en su confuso éxtasis, se hace la ilusión de

amar. No es ésta, es *aquella* la que persigue y adora. Al fin, reconociendo su error y viendo que ha elegido mal su objeto, se irrita y acusa a la mujer, pero sin razón. Rara vez alcanza el espíritu femenino esta altura de concepción, y lo que inspira al hombre superior su belleza, eso no lo comprende la mujer. «No hay sitio en su estrecha frente para un pensamiento tan grande.» Son falsas esperanzas que se forja el hombre engañado bajo el fuego de su mirada; en vano pide sentimientos profundos, desconocidos y enérgicos a esa débil y frágil [60] criatura. —No, no es a ti a quien amaba, exclama el poeta, sino a esa diosa que ha vivido en mi corazón y que está enterrada en él.— La belleza, *l'angelica beltade*, cuya visión engañosa hace todo el encanto de la mujer que adorna, la ha cantado Leopardi en el *Pensiero dominante*. ¿Pero qué es esa belleza que ensalza de ese modo? ¿Qué es en sí eso que no es más que una idea, ese *dolce pensiero*? Él nos lo dice: es una quimera, la sombra de la nada, pero que se apega a nosotros con tal obstinación, que no nos abandona hasta la tumba.

Si la belleza no es más que una quimera, si el amor que persigue su reflejo no es más que una ilusión, la sombra de una sombra, podemos comprender de resultas uno de los fenómenos más misteriosos de la psicología del amor, la asociación inevitable de esta idea y la de la muerte. «El amor es fuerte como la muerte», «la mujer es amarga como la muerte», estas palabras melancólicas se repiten con frecuencia en el *Cantar de los cantares*, [61] en el *Eclesiástico* y en los *Proverbios*. Esta repetición de las inspiraciones de Salomón abunda también en los líricos; se encuentra en las páginas apasionadas de Mad, de Staël, y en la literatura contemporánea se ha hecho uno de los temas favoritos de nuestros poetas. Pero nadie ha hecho un esfuerzo tan grande como Leopardi para convencernos de este hecho extraño. «Forman una pareja fraternal el Amor y la Muerte; el destino los engendró al mismo tiempo. No hay nada tan hermoso en este mísero mundo, no lo hay tampoco en las estrellas. Del uno nace el placer más grande que se encuentra en el mar del ser; la otra acalla los inmensos dolores...» Cuando empieza a nacer en el fondo del corazón la pasión del amor, despierta al mismo tiempo que ella un deseo de morir, lleno de languidez y de desfallecimiento. ¿De qué modo? No lo sé, pero ese es el primer efecto del amor verdadero y grande. La joven tímida y reservada, que al nombre de la muerte siente erizarse sus cabellos, [62] se atreve a mirarla cara a cara cuando empieza en ella el amor, y comprende con su espíritu ignorante la dulzura de morir, *la gentilezza del morire*.

Tratemos de analizar este fenómeno singular. Quizá cuando se ama, espanta el mirar el desierto del mundo; vese la tierra inhabitable en esa nueva,

única, infinita felicidad que imaginamos. Quizá también presienta el enamorado la terrible tormenta que se va a levantar en su corazón, al mismo tiempo que la lucha de los hombres, la fortuna y la sociedad conjuradas contra él; quizá, en fin, es el secreto asombro que produce la idea de lo efímero, de todo lo que es humano, la dolorosa desconfianza de sí mismo y de los demás, el temor de que llegue el día de no amar o de no ser amado, más insoportable a los que aman que la misma nada. Es un hecho que las grandes pasiones sienten instintivamente que la tierra no puede contenerlas y que harán estallar el frágil vaso del corazón que las ha recibido; se lanzan con una especie de voluptuosidad en la [63] infinita vaguedad de la muerte. Esto es lo que nos sugiere el poeta cuyo pensamiento, a pesar de su esfuerzo, queda a veces indeciso, y en la siguiente página, bajo el título expresivo *A se stesso*, encontramos un comentario personal de sus últimas desilusiones sobre el amor y sobre los bienes de la tierra: «Ahora descansarás para siempre, mi corazón, de tus fatigas. Ella ha matado, el error supremo que he creído poseer para una eternidad: Ha muerto en mí, lo siento, porque no sólo la esperanza, sino el deseo de mis adorados errores se ha extinguido. Reposa para siempre. Has palpitado demasiado. No hay nada que merezca tus latidos, y la tierra no es digna de tus suspiros. Amargura y tedio, esa es la vida; no hay otra cosa en ella; el mundo no es más que fango. Descansa ya. Desespera para siempre. El destino no ha concedido a nuestra raza más que la muerte. Desprécialo todo en adelante, a ti mismo, a la naturaleza y a ese poder oculto y brutal que trabaja sin descanso para el mal del universo; desprecia [64] la infinita vaguedad de todo.» ¡Pobre poeta! ¡Qué hombre de imaginación no ha escrito este epitafio sobre la tumba en que ha creído enterrar al su corazón, sin haberlo visto, después de escrito, dolorosamente desmentido?

Arrojado así de refugio en refugio, del patriotismo estéril y desconocido a la gloria, de la gloria al amor, ¡no encontrará el hombre al menos un consuelo, una felicidad, en el sacrificio de su dicha a la de las generaciones futuras, en ese gran pensamiento del progreso que merece un trabajo sin descanso, que hace que nada se pierda de la labor humana, y que levanta la miseria del mundo actual al estado de precio o de rescate de la desconocida felicidad que gozaran nuestros descendientes? Este es el *tercer estado de la ilusión*; Leopardi lo mide, como a los otros, de una mirada intrépida, que en vez de desvariar sobre quimeras, prefiere ver claramente lo que es y lo que será siempre: «el mal de todos y la infinita vanidad de todo». [65]

No, el porvenir no será más feliz que el presente, será quizá, y debe ser indudablemente, más miserable. ¡El progreso! ¡Pero de dónde puede el

hombre procurarse el principio y el instrumento del progreso? Del pensamiento sin duda, pero el pensamiento es un don fatal; no sirve más que para aumentar nuestra desgracia iluminándola. Vale mil veces más ser ciego como el bruto o como la planta. ¡Qué lejos estamos del rosal que piensa! El pastor que recorre los montes del Himalaya, que se dirige a la luna, condenado como ella a perpetuo trabajo, la hace testigo de que los animales que guarda son más felices que él; ellos al menos ignoran su desgracia, olvidan con rapidez el dolor, el miedo que atraviesa su existencia, sólo sufren la monotonía de que no se dan cuenta. La retama crece feliz y tranquila sobre la falda del Vesubio, mientras que duermen a sus pies tantas poblaciones muertas, sorprendidas en medio del triunfo de la vida. Ella también, la retama humilde, sucumbirá un día al [66] poder cruel del fuego subterráneo, pero morirá sin haber levantado su orgullo hasta las nubes; más sabia y más fuerte que el hombre, no se ha creído como él inmortal. Leopardi vuelve cruelmente la frase de Pascal: «Aunque le hundiese el universo, sería el hombre más noble que él, porque sabe que muere y conoce la ventaja que el universo tiene sobre él. El universo no sabe nada.» Esa es precisamente nuestra inferioridad, según Leopardi: saber y no poder nada. La planta y el animal no conocen nada de su miseria; nosotros medimos la nuestra. Y este sufrimiento no tiende a disminuir en el mundo, sino al contrario, los espíritus más inteligentes, los más delicados, adquieren mayor aptitud para sufrir; los pueblos más civilizados son los menos felices. Este es también el perpetuo tema del pesimismo alemán. La conciencia de la desgracia hace que ésta sea más profunda e incurable. La miseria de los hombres y la de las naciones se desarrollan en proporción de su cerebro, a medida [67] que se perfecciona su sistema nervioso, y les procura instrumentos más delicados, órganos más sutiles para sentir su mal, para aumentar su intensidad, para eternizarlo por la previsión y por el recuerdo. Todo lo que añade el hombre a su sensibilidad y a su inteligencia, lo añade a su sufrimiento.

Tal es el sentido, aclarado con esta interpretación, de varios diálogos extraños y oscuros, *El Gnomo y el Duende*, *Eleandro y Timandro*, *Tristán y su amigo*, y esa *Historia del género humano* en que se ve cómo se renueva, después de cada periodo, esa aversión por todo lo que había hecho sufrir al hombre en el período precedente, y cómo crece el amargo deseo de una felicidad desconocida, que hace su tormento, porque es extraña a la naturaleza del universo. Júpiter se cansa de colmar a esta raza ingrata de sus favores, que tienen tan mala acogida. Es verdad que el primer bien que nos hizo fue el de mezclar males verdaderos en la vida, para distraer al hombre de su mal [68] ilusorio y para aumentar por el contraste el valor de los bienes reales. Con ese

objeto había enviado Júpiter al hombre multitud de enfermedades variadas y la peste. Observando después que el remedio no obraba como él deseaba y que el hombre seguía padeciendo, creó las tempestades, inventó el rayo, lanzó los cometas y reguló los eclipses, para sembrar el espanto entre los mortales y reconciliarlos con la vida, ante el temor de perderla. Por último, los premia con un soberbio regalo: los envía unos cuantos fantasmas, en forma de figuras sobrehumanas que se llamaron justicia, virtud, gloria, amor de la patria, y los hombres se entristecieron más que nunca y se hicieron más perversos.

El último y el más funesto beneficio hecho a los hombres, fue el enviarles la verdad. Es un error el decir que la perfección del hombre consiste en el conocimiento de la verdad, que todos sus males provienen de las ideas falsas y de la ignorancia. La verdad, que es la sustancia de toda filosofía, debe ocultarse cuidadosamente a la mayor parte de los hombres, porque de lo contrario se cruzarían de brazos y se echarían a dormir esperando la muerte: Mantengamos entre ellos con cuidado las opiniones que conocemos por falsas, y la mentira será su mayor bienhechor. Exaltemos las ideas quiméricas que dan origen a los actos y a los pensamientos nobles, a la abnegación y a las virtudes útiles al bien general, nacidas en esas imaginaciones hermosas, únicas que dan algún valor a la vida. Pero desde que la verdad ha penetrado en el mundo, prosigue su obra, y todas estas ilusiones, que harían tolerable la existencia, caen una a una; sólo se mantiene el progreso.

¿No está hecha la ciencia para consolarnos con sus progresos y con sus magníficos descubrimientos? Diríase que el sabio que ha participado en los grandes trabajos de la filología de su tiempo, que ha conocido los eruditos ilustres, desde Angelo Mai hasta Niebuhr, émulo él mismo de esos sabios, [70] y destinado, si hubiese querido, a un gran renombre de helenista, creeríase, repito, que perdonará a la ciencia. No ocurre así; vemos con extrañeza que la ciencia del siglo XIX está en baja, por la calidad y por la cantidad de los sabios. El saber o, lo que es lo mismo, la ciencia, gana en extensión, pero cuanto más crece la voluntad de aprender, más se debilita la facultad de estudiar; los sabios son menos numerosos que hace ciento cincuenta años. No se diga que el capital intelectual, en vez de estar acumulado en algunas cabezas, se reparte entre muchos y gana con esta división. Los conocimientos no son como las riquezas, que divididas o aglomeradas, suman siempre la misma cantidad. Cuando todo el mundo sabe un poco, es poco también lo que se sabe en conjunto; la instrucción superficial no puede dividirse entre muchos hombres, pero puede serles común a muchos ignorantes. El resto del saber sólo pertenece a los sabios, ¿y dónde están los

verdaderos sabios, fuera de algunos que hay en [71] Alemania? Lo que crece sin cesar en Italia y en Francia, es la ciencia de los resúmenes, de las recopilaciones, de todos esos libros que se escriben en menos tiempo del que se necesita para leerlos, que cuestan lo que valen, y que duran en proporción de lo que han costado.

Este siglo es un siglo de niños; quieren hacerlo todo de un golpe, sin trabajo constante, sin preparación seria. ¿Pero dónde dejamos la opinión de los periódicos, que dicen todo lo contrario? Lo sé, contesta Tristán, que es el mismo Leopardi; aseguran todos los días que el siglo XIX es el siglo de las luces, y que ellos son las luces del siglo: pretenden también que la democracia es una gran cosa, que los individuos han desaparecido ante las masas, que las masas hacen la obra que hacían antes los individuos, por una especie de impulsión inconsciente o de orden divino. Déjese que obren las masas, pero estando compuestas de individuos, ¿qué han de hacer sin los individuos? A los individuos los desaniman [72] quitándoles toda esperanza, hasta la miserable recompensa de la gloria. Los discuten, los injurian, los fuerzan a someterse a todo el mundo. Sólo en esto, a pesar de lo que digan los periódicos que persigue Leopardi con sus epigramas y su cólera, se diferencia este siglo de los demás. En los otros, como en éste, ha sido escasa la grandeza; sólo que en los demás ha dominado la medianía; en éste domina la nulidad. Pero es un siglo de transición. ¡Valiente excusa! ¿No son y no serán todos los siglos de transición? La sociedad humana no se detiene jamás, y su eterno juego consiste en pasar de un estado a otro.

«No me río de los proyectos y de las esperanzas de los hombres de mi tiempo; les deseo con toda mi alma el mayor éxito posible... pero no los envidio ni a ellos ni a nuestros descendientes. En otros tiempos envidié a los locos y a los tontos, y a los que tienen formada gran opinión de sí mismos; hubiera cambiado de buena gana con cualquiera de ellos. Hoy no envidio ni a los [73] locos ni a los sabios, ni a los grandes ni a los pequeños, ni a los débiles ni a los poderosos; *envidio a los muertos*, y sólo me cambiaría por los muertos.» Tal es la última palabra de Tristán sobre la vida y sobre la historia, sobre el siglo XIX y sobre el progreso. Siempre la misma idea lúgubre: *l'infinita vanità del tutto*.

Ya están agotadas las tres formas de la ilusión humana; ya no queda esperanza ni en el presente ni en el porvenir del mundo, ni en un más allá que nadie conoce. No deben asombrarnos ya estos tristes aforismos que no son más que el resultado de la experiencia resumida de las cosas, y que se presenta

a cada instante en la obra de Leopardi, en cada estrofa, en cada página: la vida es un mal, aun sin dolor sigue siendo un mal. No hay situación tan mala que no pueda la vida empeorarla; la fortuna será siempre la más fuerte, acabará por romper la firmeza de la desesperación. ¿Cuándo acabará *l'infelicità*? Cuando todo acabe. Los momentos peores son los del placer. [74] Ninguna existencia vale, ni ha valido ni valdrá lo que la nada, y buena prueba de ello es que nadie querría empezarla de nuevo. Escuchemos el dialogo de un *vendedor de almanaques* y de un *transeúnte*:

—¡Almanaques! ¡Almanaques nuevos! ¡Calendarios nuevos!

—¿Almanaques para el año nuevo?

—Sí, señor.

—¿Cree V. que será feliz el año nuevo?

—Ya lo creo, ilustrísimo señor.

—¿Como el año pasado?

—Mucho más.

—¿Como el otro?

—Más aún, ilustrísimo señor.

—¿Como el anterior? ¿No le gustaría a V. que el año nuevo fuese como cualquiera de esos años?

—No señor, no me gustaría.

—¿Cuántos años nuevos han pasado desde que vende V. calendarios?

—Pronto hará veinte años, ilustrísimo señor.

—¿A cuál de esos veinte años quiere V. que se parezca el año que viene?
[75]

—Yo no lo sé.

—¿No se acuerda V. de ningún año que le haya parecido especialmente feliz?

—No me acuerdo, ilustrísimo señor.

—Y sin embargo la vida es hermosa, ¿no es verdad?

—Eso dicen.

—¿Consentiría V. en volver a pasar por esos años, o por todos desde su nacimiento?

—¡Ojala fuese eso posible!

—¿Y si tuviese V. que pasar la misma vida, con las mismas alegrías y con las mismas penas, exactamente igual?

—No aceptaría.

—¿Y qué otra vida querría V. vivir, la mía, la de un príncipe o la de otro? ¿No cree V. que el príncipe o el que fuese contestarían como V., y que teniendo que empezar la misma vida nadie consentiría?

—Así lo creo.

—¿De modo que con esa condición no empezaría V.? [76]

—No, señor, no empezaría.

—¿Qué vida querría V.?

—Querría una vida como Dios me la diese, sin otra condición.

—¿Una vida de la cual no se supiese nada de antemano, como no se sabe nada del año nuevo?

—Precisamente.

—Sí, eso es lo que yo querría, si tuviese que volver a vivir; eso es lo que todo el mundo querría. Eso significa que la casualidad ha tratado mal a todo el mundo. Todos opinan que han recibido más mal que bien en la vida; nadie desea renacer con la condición de empezar la misma vida con los mismos

bienes y los mismos males. *Esta vida, que es muy hermosa, no es lo que se conoce, sino lo que no se conoce; no es la vida pasada, sino la futura.* El año próximo nos tratará la suerte bien a los dos, y a los demás también; será el principio de un año feliz. ¿No es verdad?

—Esperémoslo.

—Enséñeme V. el más bonito de sus calendarios.

—Aquí está, ilustrísimo señor, vale treinta sueldos.

—Toma los treinta sueldos.

—Gracias, ilustrísimo señor. Hasta la vista. «¡Almanaques! ¡Almanaques nuevos! ¡Calendarios nuevos!»

¡Cuánta amargura hay en esa escena cómica, tan hábilmente conducida por el buen humor del transeúnte, que es una especie de Sócrates desengañado! A veces exagera la ironía. El Duende le cuenta al Gnomo que los hombres han muerto: «Los esperáis en vano, han muerto todos, como se ha dicho del desenlace de una tragedia en que morían todos los personajes. Los unos en la guerra, los otros navegando; estos comiéndose los unos a los otros, aquéllos degollándose con sus propias manos; algunos entregándose a la apatía, otros tragándose los libros, o entregándose a los placeres y a mil excesos; en fin, tratando por todos los medios de ir contra la naturaleza y de perjudicarse.»

No hay enemigo más cruel del hombre que el hombre mismo. Prometeo lo [78] aprendió a su costa, en su apuesta con Momo, que meneaba la cabeza cada vez que el fabricante del género humano se vanagloriaba delante de él de su invención. Hacen una apuesta, y los dos se dirigen a nuestro planeta. En América se encuentran con un salvaje que se dispone a comerse a un hijo suyo; en la India ven a una viuda joven y hermosa quemada viva sobre la hoguera de su marido, que es un célebre borracho. «Son bárbaros», dice Prometeo, y se van a Londres. Allí, delante de la puerta de un hotel, ven un grupo de gente que se reúne: es un gran señor inglés que acaba de suicidarse después de haber matado a sus dos hijos y de haber recomendado su perro a uno de sus amigos. ¿No es éste exactamente el triste cuadro pintado por Schopenhauer? «La vida es una caza continua en que los seres, ya cazadores, ya cazados, se disputan los harapos de su felicidad; una guerra de todos contra todos; una especie de historia natural del dolor que se resume del siguiente

modo: Querer sin motivo, [79] luchar siempre, después morir, y así sucesivamente en los siglos de los siglos, hasta que la corteza de nuestro planeta se deshaga a pedazos.» ¿No teníamos razón al decir que el pesimismo no es una doctrina, sino una enfermedad del cerebro? En este grado ya no cae bajo el dominio de la crítica, pertenece de derecho a la clínica, hay que dejárselo a ella.

Sólo en dos puntos difiere el pesimismo de Leopardi del de Schopenhauer, y desde luego digo que el poeta es el más filósofo de los dos, porque relativamente conserva la razón. Estos dos puntos son el principio del mal y el remedio. Del principio metafísico no sabe nada Leopardi, ni nada quiere saber. El mal se siente y se aprecia; es un conjunto de sensaciones muy reales, objeto de la experiencia y no del raciocinio. Todos los que han pretendido deducir la necesidad del mal de un principio, sea éste la *Voluntad*, como Schopenhauer, sea la *Inconsciencia*, como Hartmann, han llegado a teorías absolutamente arbitrarias, [80] cuando no han sido del todo ininteligibles. Leopardi se contenta con establecer por la observación la ley universal del sufrimiento, sin emplear para ello la dialéctica trascendente; siente lo que hay, sin tratar de demostrar que debe ser así. Además, como no conoce el principio del mal, no propone remedios imaginarios, como los pesimistas alemanes que aspiran a combatir el mal de la existencia tratando de esclarecer la voluntad suprema que produce la existencia, convenciéndola de que renuncie a sí misma y se convierta en la nada. El único remedio que el alma estoica de Leopardi opone al eterno y universal sufrimiento, es la resignación, es el silencio, es el desprecio. Triste remedio sin duda, pero que al menos está en nuestra mano:

«*Nostra vita a che val? solo a spregiarla.*»⁴

Nada hemos exagerado, pues, al decir que Leopardi es el precursor del [81] pesimismo alemán. Él anuncia esta crisis singular que se preparaba secretamente en algunos espíritus bajo ciertas influencias que determinaremos. Si se recuerda que el nombre de Schopenhauer fue desconocido en Alemania hasta el año 1839 y que el éxito de sus ideas sólo data de estos últimos veinte años, causará asombro el ver que el poeta italiano tiene desde 1818 tantas afinidades de temperamento y de espíritu con el filósofo alemán. Con su instinto, y sin profundizar en nada, lo ha adivinado todo en esa filosofía de la

⁴ ¿Para qué sirve nuestra vida? Sólo para despreciarla.

desesperación exenta de todo aparato científico; son, sin embargo, pocos los argumentos que se escapan a su dolorosa perspicacia. Es a la vez el profeta y el poeta de esta filosofía, es los *vates*, en el sentido antiguo y misterioso de la palabra; lo es con una sinceridad tal y con un acento tan profundo, que no le igualan los más célebres representantes del pesimismo. Por último, y esto es notable, ha vivido, ha sufrido y ha muerto en completa conformidad con su triste doctrina, y en [82] evidente contraste con la desesperación teórica de esos filósofos que han arreglado tan sabiamente su vida, administrando a la vez lo temporal y lo espiritual de la felicidad humana, sus rentas y su gloria.

Capítulo III

La escuela pesimista en Alemania y en Francia. El principio del mal según la filosofía del «inconsciente»



parece como que el mundo de las ideas está sometido, en todos los problemas, a la alternativa de dos doctrinas extremas y contrarias. Durante todo el siglo pasado y la mitad del presente, ha prevalecido indudablemente el optimismo en Alemania, bajo distintas formas y diferentes escuelas. Hoy tiende a triunfar el pesimismo. El pobre espíritu humano se parecerá siempre al campesino borracho de Lutero, que tan pronto cae a derecha como a izquierda, incapaz de sostenerse derecho sobre su montura.

La Alemania del siglo XVIII, en la [84] inmensa mayoría de las inteligencias que representan su vida moral, permanece sujeta a la doctrina que le había enseñado Leibniz, que Wolf había mantenido, y que está de acuerdo, bien con los dogmas de la teología oficial, bien con el deísmo sentimental de Pope, de Rousseau y de Paley, muy en boga en ese país de pastores protestantes y de filósofos de universidad, durante el largo intermedio filosófico que va de Leibniz a Kant. Apenas penetraron en esa quietud de espíritu y de doctrina algunos ecos de los sarcasmos de Voltaire, repetidos por su real discípulo Federico el Grande, y por los espíritus libres que viven en la pequeña corte de Postdam. La triste alegría de *Candide* se ahogó al atravesar el Rin; ese pueblo ilustrado y religioso sigue repitiendo que todo está arreglado en el mundo por una Providencia bienhechora para la felicidad final del hombre, y que este mundo es el mejor de los mundos posibles.

Más tarde, cuando cambia la escena de las ideas, cuando Kant y todos los [85] ilustres conquistadores del mundo filosófico aparecen, engendrados por la *Crítica de la razón pura*, Fichte, Schelling, Hegel, desaparece el optimismo particular de Leibniz; pero subsiste el optimismo. En el día se manifiesta, sin embargo, una tendencia vaga a despreciar la vida y a estimarla en menos de lo que vale. Kant ha escrito trozos de marcado pesimismo; Fichte ha dicho «que el mundo real es el peor de los mundos posibles». Schelling sienta el siguiente principio: «El dolor es una cosa necesaria a la vida... Todo dolor tiene su fuente exclusiva en el solo hecho de la existencia. La inquietud de la voluntad

y del deseo, que tanto cansa a las criaturas con sus constantes reclamaciones, es por sí misma la desgracia.» Ya no falta mucho para las teorías de Schopenhauer. La filosofía hegeliana no es enemiga del pesimismo, lo concibe como una de las fases de la evolución universal. Según Hegel, toda existencia finita está destinada a destruirse por sus contradicciones. Esta ley del [86] sufrimiento, que resulta de la división y de la limitación de la idea, contiene un principio de pesimismo que Volkelt ha explicado con claridad.

Un joven filósofo, muerto recientemente, con dolor unánime de sus adversarios como de sus amigos, M. León Dumont, el primero que nos ha dado a conocer por una exposición científica y detallada las teorías de M. de Hartmann, describía del siguiente modo el origen y nacimiento de la escuela del pesimismo en Alemania: «Una de las observaciones más exactas de M. Cousin –decía– es que en el camino emprendido por Kant, la metafísica alemana conduce lógicamente al nihilismo. Los autores románticos que se apoyaron en el sistema semimístico de Schelling, no tardaron, en efecto, en sostener que el fin más alto que le es dado alcanzar al hombre es una especie de indolencia quietista. Esto condujo a Schlegel, con los demás críticos de la misma escuela, a desear para el hombre «la pereza divina y la vida feliz de las plantas y de las flores», [87] y en su célebre obra sobre el *Lenguaje y la sabiduría de los indios* (1808), admiraba la vida tranquila y apática de los ascetas orientales. Homero, sacrificado por el romanticismo a Ossian, no tardó en verse destronado por Buda. Los acontecimientos políticos de este mundo no podían ya conmover a los espíritus penetrados de una sabiduría tan indolente. Era, sin embargo, el momento en que rugía la tempestad en todas partes, en que el antiguo edificio germánico amenazaba hundirse, en que el Austria y la Prusia temían el ataque de Napoleón; pero todo esto importaba poco a esos espíritus místicos que seguían viviendo en un mundo ideal, sin cuidarse de las bayonetas francesas, ni del embargo, ni de la confederación del Rin. Apartaban los ojos de esos hombres groseros que se movían sobre la superficie de la tierra para ganarse la vida, y proclamaban que el no hacer nada es la perfección de la ciencia del hombre. Es verdad que estas hermosas teorías estaban expuestas en un estilo muy enfático, que [88] provocó las burlas de Juan-Pablo, y constituían la contradicción más palmaria con las tesis quietistas que sostenían.»

¿Debe atribuirse a esto movimiento de ideas la gran obra de Schopenhauer que apareció en 1819 con el título de *El Mundo considerado como voluntad y representación*? Él también había sufrido la influencia de los estudios orientales que empezaban a entrar por medio de la ciencia en la

imaginación de Occidente. «He tenido la dicha –decía– de haber sido iniciado en los Vedas, cuya entrada me ha sido franqueada por los Upanishads, y de ello me alegro, porque este siglo, en mi opinión, está destinado a recibir de la literatura sánscrita un impulso igual al que recibió el siglo XVI del renacimiento de los griegos.» –Cuéntase que se hizo enviar de Oriente una estatua de Buda, y que se burlaba de los misioneros ingleses que trataban de convertir a sus maestros de religión. –A pesar de estas analogías aparentes con los discípulos de Schelling, con los románticos [89] y con los fanáticos de los poemas sánscritos, hay que reconocer que Schopenhauer inauguraba un movimiento muy característico y muy particular de ideas. El pesimismo teórico objetivo empieza realmente en él en Alemania.

Hay un pesimismo empírico que se concilia muy bien, como lo ha demostrado James Sully, con el optimismo metafísico. Esto hay que tenerlo en cuenta para juzgar a los principales representantes de la filosofía alemana desde Kant. Todos están unánimes en la apreciación severa que hacen de la vida considerada en su aspecto real y sensible; y, sin embargo, en el conjunto de sus doctrinas domina la solución optimista del problema de la existencia. Kant afirma, sin duda, que la naturaleza es poco favorable a la felicidad humana; pero la verdadera explicación de la vida, la última razón de las cosas debe buscarse fuera del orden sensible, en el orden moral, que después de todo es el único interés del soberano legislador y la única explicación de la naturaleza misma. Lo [90] mismo ocurre con Fichte, para el cual los fenómenos sensibles, la apariencia de la materia no son más que una escena transitoria preparada para un fin único: el cumplimiento del deber, la acción libre del yo que persigue, en su reacción contra el mundo exterior y en su conflicto con la sensación, el carácter más alto que pueda alcanzar. En cuanto a Schelling, en su segundo estudio, *Filosofía y religión*, toma el símbolo de su metafísica de la doctrina cristiana de la caída y de la redención; en ella encuentra la historia trascendental de la destrucción de la unidad primitiva y la certidumbre de la vuelta final a la unidad; asocia la idea del universo redimido y espiritualizado por el hombre, después de haber caído con él en el pecado y en la materia. De este modo, después de presentarnos los más tristes cuadros de la naturaleza aterrada por el mal, nos lleva Schelling a una solución final, que es de un modo incontestable una especie de optimismo teológico. Esta es también, con otra forma, la última [91] conclusión de Hegel sobre el valor del mundo y de la vida. La idea, dividida y confusa al principio, tiende a reconstituirse por efecto de la conciencia del mundo. Esta conversión del espíritu, este proceso del mundo que se continúa sin cesar a través del drama

variable de los hechos, es lo que constituye la verdadera teodicea, la justificación de Dios en la historia.

Esto es evidentemente optimismo, el de la evolución universal y del progreso necesario: en todas estas doctrinas hay un fin determinado atribuido al movimiento del universo; una razón divina envuelve como con un manto misterioso todos los fenómenos, hasta los más insignificantes y más extraños, de la naturaleza y de la historia, y atrayéndolos en series determinadas, impide que obren al azar o se pierdan en la inutilidad; es un orden, providencial a su manera, que se cumple siempre que el pensador, al llegar al verdadero punto de vista, se convierte en testigo inteligente. Leibniz, Kant, Hegel, habían sido sucesivamente los [92] maestros, pero todos le conducían y le mantenían en vías paralelas al final de las cuales apercibe la razón un fin digno de ella, digno de que se venzan los obstáculos y los peligros del camino, digno de que el hombre lleve sin quejarse el peso de sus días, la enorme carga de miserias y de aflicciones. Estas ideas han dominado el espíritu alemán en la primera mitad del siglo.

Ahora parece que toda la Alemania filosófica lleva una dirección contraria. ¿No es más que una moda pasajera, un capricho de imaginación, una rebelión contra los abusos de la dialéctica trascendental, una reacción violenta contra la tiranía especulativa de la idea, contra el despotismo de la evolución universal, a cambio de la cual no son nada las miserias individuales? Lo que sí es cierto es que las miserias individuales se revelaron un día, cansadas de servir a fines que no conocían; que los «destinos humanos» han acabado por volcar «el carro que los aplastaba con sus ruedas de acero». No pudiendo librarse del sufrimiento, han [93] protestado contra las razones dialécticas que querían imponérselo como una necesidad saludable, y ha nacido el pesimismo. En la actualidad hay una literatura pesimista floreciente en Alemania, que ha intentado varias veces, con un éxito relativo, hacer excursiones y conquistas en las naciones vecinas. Y no son únicamente Schopenhauer y Hartmann, el uno ya célebre, el otro cuya notoriedad está creciendo todavía, los que resumen esta literatura, o, mejor dicho, esta filosofía. Schopenhauer sigue siendo su jefe incontestable, y después de él está en segundo término, sin afectación de modestia, el joven sucesor que hemos designado, dispuesto, cuando le llegue el turno, a reemplazarle en el primer puesto y a tomar el bastón de mando, el cetro de ese reino. Pero las voces de los súbditos son numerosas y no cantan siempre unísonas; pretenden ser, en cierto modo, independientes, aunque en el fondo están ligadas por estrechos vínculos.

Entre los discípulos de Schopenhauer, [94] al lado y por encima de M. de Hartmann, hay que citar a Frauenstaedt, a Taubert y a Julius Bahnsen. Frauenstaedt, que veneraba la memoria de Schopenhauer, y había publicado su correspondencia y sus conversaciones, trata, sin embargo, de suavizar algunos rasgos demasiado duros de la teoría, llegando a negar que convenga el término de pesimismo, en todo el rigor de su acepción, a un sistema que admite la posibilidad de destruir la voluntad y de sustraer de este modo al ser de los tormentos que ésta le impone. Esta tendencia a admitir el hecho de la miseria del mundo como inseparable del ser, y de buscar, sin embargo, en los límites del pesimismo fuentes de inesperado consuelo, se presenta todavía con más claridad en Taubert. En su libro *El Pesimismo y sus adversarios*, reconoce con Schopenhauer que el progreso aumenta y profundiza la conciencia del dolor sujeto al ser y de la ilusión de la felicidad, pero expresa la esperanza de que pueda triunfarse, en parte, de esta miseria por los esfuerzos combinados del género humano, que sometiendo cada vez más los deseos egoístas, darán al hombre la dicha de una paz absoluta y reducirán de este modo gran parte de la desgracia de la vida. «La misma melancolía del pesimismo –dice Taubert– se transforma, cuando se le examina de cerca, en uno de los más grandes consuelos que pueden ofrecérsenos: no sólo conduce nuestra imaginación más allá de los sufrimientos reales a que estamos destinados, por lo cual hallamos ventaja al ver cuáles son los verdaderos, sino que, en cierto modo, aumenta los placeres que nos concede la vida y redobla nuestro goce.» La razón que alegan para explicarlo no carece de originalidad: «El pesimismo nos enseña que toda alegría es ilusoria, pero no se ocupa de la alegría en sí, la deja subsistir a pesar de su vanidad demostrada, y la encierra en un marco negro que hace resaltar mejor el cuadro.» Por último, insiste Taubert en el gran valor de los placeres intelectuales que el pesimismo, en su opinión, puede y debe [96] reconocer, y que él coloca en una esfera superior «como las imágenes de los dioses, libres de todo cuidado y esparciendo su claridad sobre el tenebroso fondo de la vida, lleno de sufrimientos o de alegrías que acaban en penas». Mr. James Sully dice que Taubert le hace el efecto de un optimista que ha caído, por distracción, en el pesimismo, y que hace inútiles esfuerzos para salir de él.

Mientras Taubert representa la derecha del pesimismo, Julius Bahnsen representa la extrema izquierda de la doctrina. Así se presenta en su obra titulada *Filosofía de la historia*, y con más exageración aún en su libro reciente, con el terrible título: *Lo trágico como ley del mundo*. En todo lo que toca al pesimismo y al principio irracional de donde lo deriva, exagera el pensamiento de Schopenhauer. Para él, como para su maestro, es el mundo un tormento sin tregua, que lo absoluto se impone a sí mismo; pero va más allá

que su maestro al negar que haya finalidad, ni siquiera inmanente, en la [97] naturaleza, y que el orden de los fenómenos manifieste algún enlace lógico. No sólo sostiene el principio de la escuela, o sea que toda existencia es necesariamente ilógica en sí, como manifestación de la voluntad, sino que para él es ilógica la existencia «tanto en su contenido como en su forma». Aun fuera de la sinrazón de la existencia, considerada en sí, hay una sinrazón fundamental en el orden de las cosas existentes. Se comprende que Bahnsen, al negar que la razón haya cooperado en el mundo, rechace la única fórmula de placer puro conservada por Schopenhauer: el placer de la contemplación intelectual y de la creación por el arte, el goce estético y científico. ¿Cómo ha de existir una dicha semejante en un mundo en que ya no hay ni orden lógico, ni armonía de ninguna especie, y sólo un caos de fenómenos y formas? Partiendo de esta base, la observación del universo y la representación de las formas en el arte, en vez de ser una fuente de placer tranquilo, sólo procurarán nuevos [98] tormentos a un espíritu filosófico. La misma esperanza de volver a la nada, que es el remedio soberano propuesto por Schopenhauer a la humanidad doliente, es para Bahnsen una pura ilusión. «Su espíritu pesimista es tal –dice Hartmann– le apasiona de tal modo por todo lo que es desesperación, que siente turbada su tristeza absoluta cuando se le presenta una perspectiva de consuelo.» Podemos estar seguros esta vez de que tocamos al último término, a la última evolución del pesimismo alemán. En esta ocasión se ha llevado la apuesta hasta el final, y si no es una apuesta, diremos que la locura del sistema es completa. Bahnsen puede decir con orgullo al pesimismo: «No irás más allá.»

El pesimismo, en efecto, ha retrocedido, aun en Hartmann, ante las consecuencias del principio, llevadas a la exageración. La filosofía del *Inconsciente* es una figura muy razonable, de una moderación ejemplar, al lado de doctrinas tan excéntricas. Alemania, que no carece de intrepidez [99] especulativa ni de gusto para las aventuras de la idea, no ha seguido a Julius Bahnsen a esos extremos; ese famoso dialéctico de la *ilógica absoluta* se engolfa más y más en la soledad y en el vacío. El pesimismo no está destinado, sin duda, a conquistar el mundo de ese modo; pero con más habilidad y con formas más moderadas, tiende en la actualidad a apoderarse del espíritu germánico, atrayéndole por una especie de fascinación mágica y turbándole profundamente. Le falta todavía un vehículo poderoso: la enseñanza de las universidades, de lo cual se queja M. de Hartmann amargamente, pero eso vendrá con el tiempo, ¿por qué no? Mientras tanto hace el pesimismo su obra fuera de las universidades: las ediciones de Schopenhauer y de Hartmann aumentan de día en día. Este confiesa que si la

filosofía a la cual ha consagrado toda su vida encuentra con más dificultad discípulos, en el sentido estricto de la palabra, consigue en cambio más que ninguna otra doctrina, despertar la atención, el [100] interés y el entusiasmo de ese inmenso auditorio, vago y flotante, que sin estar encerrado en una aula universitaria, tiene suficiente poder para hacer la reputación de los autores, el éxito de los libros y la fortuna de los sistemas. No faltan tampoco las contradicciones; abundan, y son vivas y apasionadas: basta recordar el nombre del ardiente y fogoso Duhring, que hace poco era *docent* en la universidad de Berlín. Estas discusiones, que han despertado la vida filosófica algo extinguida en Alemania y como ahogada por el ruido de las armas, demuestran la vitalidad creciente de la filosofía que tratan de combatir y de detener en su progreso: la viva curiosidad que despierta el pesimismo, la crítica encarnizada que prueba su éxito, son hechos que pueden hacerse constar y síntomas que deben estudiarse.

Nada parece al pronto más antipático al espíritu francés, que esta filosofía oscura en su principio, demasiado clara en sus consecuencias, [101] que quita a la vida su valor y a la acción humana todo su influjo. La pasión por la luz, el amor a la lógica, el ardor por el trabajo, la costumbre y la actividad útiles, bastan para defendernos, de este lado del Rhin, contra esas influencias disolventes. Se ha iniciado, sin embargo, en nuestros tiempos este movimiento en Francia; varios síntomas del mal se han presentado en espíritus a quienes el culto del ideal parecía que debiera haber preservado de semejante contagio. M. Alfred de Vigny, en los últimos años de su vida, cuyas fases pueden seguirse en sus poemas y en el *Diario de un poeta*, desligándose poco a poco de las inspiraciones religiosas de su juventud, buscaba un refugio sombrío en una especie de misantropía que se parecía mucho al pesimismo. Escribía pensamientos como éste, que puede leerse en su *Diario*: «La verdad sobre la vida es la desesperación.» Es verdad que añadía, sin comprender el alcance de esta restricción enorme: «La religión de Cristo es una religión de [102] desesperación, porque desespera de la vida y sólo espera en la eternidad.» O también: «La contemplación de la desgracia da un placer interior al alma que proviene de su trabajo sobre la idea de la desgracia. » «Se suicida un joven. Dios le dice : «¿Qué has hecho? El alma responde a Dios : «Es para afligirte y castigarte. ¿Por qué me has creado en la desgracia? ¿Por qué has creado el mal del alma, el pecado, el mal del cuerpo, el dolor? ¿Querías contemplar por más tiempo el espectáculo de mis sufrimientos?» ¿Qué puede decirse de este pensamiento? «¿No es maravilloso que cuando se le dice al niño que ha de morir un día, no se acueste hasta que la muerte viene a buscarle? ¿Por qué trabaja si ha de convertirse en polvo? –¿Qué quiere decir esto? ¿Por qué

hemos venido al mundo? Pero basta, este es el único punto que no tiene contestación.» Estas meditaciones lúgubres nos preparan para comprender las poesías publicadas después de su muerte bajo el título: *Los destinos*. Entre ellas [103] se encuentra el extraño y terrible poema de *La Muerte del lobo*. El lobo, después de una lucha larguísima, acosado por la jauría y por los cazadores, se tumba en el suelo, «y sin averiguar cómo perece, cerrando sus enormes ojos, muere sin lanzar un quejido.

El poeta exclama al contemplar ese espectáculo:

«Yo te comprendo, viajero salvaje, tu última mirada me ha llegado al alma. Decía: «Si puedes, haz que tu espíritu, a fuerza de estudio y de meditación, llegue al alto grado de estoica vanidad a que he llegado yo, que he nacido en los bosques. Gemir, llorar, rezar, todo es igualmente cobarde. Cumple con energía tu larga y pesada tarea en la vida que la suerte te ha deparado, y después sufre como yo y muere sin hablar...» Al contemplar lo que sobre la tierra sucede, sólo es grande el silencio; lo demás es debilidad.»

Después de esta crisis de misantropía absoluta o de pesimismo agudo que había amargado la última parte [104] de la vida del poeta, transcurrió en la historia de las letras francesas un intervalo bastante largo de silencio; el pesimismo parecía olvidado. Pero ahora reaparece entre nosotros esta filosofía de la desesperación. Más de una imaginación ardiente y turbada ha creído reconocerse en el acento amargo y altivo de un poeta de mucho talento, del autor de las *Poesías filosóficas*. Si se tratase de buscar la inspiración de estas poesías, no sería extraño encontrarla en *l'infelicità*. Es un Leopardi francés, que casi iguala al otro por su vigor oratorio y su movimiento lírico. Véase la queja del hombre, cuando engañado por la naturaleza, la acusa y se arroja desesperado en la nada:

«Está decidido, sucumbiré; y cuando dices ¡Aspiro! te contesto: Yo sufro, desvalido y ensangrentado; y todos los que nacen y respiran repiten a coro ese grito desgarrador.

»Sí, yo sufro, y tú tienes la culpa, madre que me exterminas, hiriéndome en el mismo corazón. Todo mi ser tiene sus raíces adheridas al dolor. [105]

»Qué alegría tan inmensa, después de tanto sufrimiento, poder dar el grito de libertad a través de tanta ruina: «¡Ya no hay hombres debajo del cielo, somos los últimos!»

Algunos poetas contemporáneos han repetido este grito feroz. Parece que el pesimismo ofrece a la imaginación de los poetas un atractivo particular: es como un nuevo género de romanticismo que renueva el tema de sus inspiraciones, un romanticismo filosófico que nace cuando el otro se ha agotado.

Si la voz de Leopardi ha encontrado en Francia profundos y dolorosos ecos, la de Schopenhauer ha tenido también su resonancia, y ha movido bastantes conciencias.

Nada nuevo decimos a nuestros lectores recordando que los *Diálogos filosóficos*, recientemente publicados, tienen un color pronunciado de pesimismo. No se trata ya de una de esas teorías violentas, que pretenden resolver de un golpe el enigma total, y se contentan con revolver contra sí mismo el dogmatismo de los optimistas, [106] oponiendo un fin negativo o la ausencia de fin a los fines racionales y divinos, y el desprecio absoluto de la vida al aprecio en que racionalmente deben tenerla los hombres. Hay atenuaciones, restricciones de toda especie, hasta apariencias de contradicción a la idea pesimista, que parece haber sido la gran tentación del autor cuando meditaba o escribía; estos conflictos de pensamientos contrarios, expresados con una sinceridad a veces dramática, no constituyen uno de los menores atractivos de esta obra imponente. Pero no puede negarse que a las influencias que entonces dominaban, de Kant y de Schelling, se haya mezclado en la inspiración de ese libro la influencia de Schopenhauer. La lucha de esos dos espíritus se ve claramente en todas las páginas del libro, a menudo más de una vez en la misma página.

Kant inspira algunos pensamientos hermosísimos sobre la vida humana y sobre el mundo mismo, inexplicables sin la finalidad moral, o bien confesando que lo mejor que hay en el mundo es la bondad, y que «la mejor base de [107] la bondad es la admisión de un orden providencial que lo coloque todo en su lugar, para que todo sea útil y necesario». Schelling domina en algunas páginas y recobra su imperio a través de las inquietudes y de los desfallecimientos, cuando nos dice: «El universo tiene un fin ideal y sirve a un fin divino; no es sólo una agitación estéril, cuyo resultado final es cero. El fin del mundo es que reine la razón»; o también: «La filosofía de las causas finales sólo es errónea en la forma. Basta colocar en la categoría del *fieri* de la evolución lenta, lo que la filosofía colocaba en la categoría del ser y de la creación.» Pero estas claridades serenas no duran y se apagan gradualmente en las sombras del pesimismo. Hasta en la parte del libro consagrada a

las *Certidumbres*, domina la idea lúgubre de una broma gigantesca hecha a costa de la naturaleza humana, que la sujeta con sus terribles lazos y la lleva por la persuasión o por la fuerza a fines desconocidos a través del obstáculo y del sufrimiento. [108]

Hay un gran egoísta que nos engaña: la naturaleza o Dios: esta es la idea fija que vuelve sin cesar, que oprime el espíritu del autor y llena su libro de la más lúgubre poesía. Las maniobras de un poder oculto, la malicia que emplea para llegar a sus fines valiéndose de nosotros, a nuestro pesar y contra nosotros mismos, forman el gran drama que se representa en el mundo, y en que somos los actores y las víctimas. Siempre es ese poder sin nombre, que engaña a los individuos, por un interés que les es extraño, en lo que se refiere a sus instintos, a la generación, al mismo amor: «Todo deseo es una ilusión, pero las cosas están dispuestas de modo que no se ve la sinrazón del deseo hasta que se ha cumplido... Nunca alcanzamos un objeto deseado sin reconocer en seguida su suprema vanidad. No ha fallado esta regla una sola vez desde el principio del mundo. Pero los que lo saben lo desean, sin embargo, y aunque el eclesiástico predique eternamente su filosofía de castidad y todo el mundo le dé la razón, todo el mundo [109] deseará.» Estamos explotados, esa es la última palabra del libro. «Algo se organiza contra nosotros; somos el juguete de un egoísmo superior... El anzuelo es evidente, y, sin embargo, le muerden y le morderán siempre.» Unas veces es el placer, cuyo equivalente hay que pagar en dolor, «otras es la visión de quiméricos paraísos, cuyo parecido no encontramos nunca en el mundo, o es esa decepción suprema de la virtud que nos hace sacrificar a un fin extraño a nosotros nuestros más sagrados intereses».

¡La virtud una decepción! No era de esperar ese concepto de un filósofo que en el naufragio universal de las ideas metafísicas, a pesar del oleaje y del huracán, había mantenido con mano tan firme, como en una arca santa, la idea del deber. El imperativo categórico sufriría la suerte de los principios de la razón pura, y el privilegio de mandar a la voluntad en vez de mandar a la razón, que a los ojos de Kant y de sus discípulos debía salvarle del escepticismo, ese privilegio sería la última [110] ilusión que habría que destruir. Una crítica más penetrante y más sutil quita la máscara que se coloca la naturaleza al obrar sobre nosotros: «Tiene evidentemente interés en que el individuo sea virtuoso... Esto es un engaño bajo el punto de vista personal, porque el individuo no saca ningún provecho de su virtud: pero la naturaleza necesita la virtud de sus individuos... Estamos engañados sabiamente para el fin trascendental que se propone el universo, que es infinitamente superior a

nosotros.» De modo que el mismo deber es uno de los engaños del tirano que nos hace servir a sus fines, que nos son ajenos y desconocidos; pero por una extraña e inesperada consecuencia, crea el escepticismo especulativo, al extenderse en la esfera moral, un tipo nuevo de la virtud, una virtud más hermosa que la de Kant, más desinteresada que la suya, a pesar de que el gran moralista se niega a reconocer la virtud, cuando a ella se mezcla algún elemento extraño al deber. Aquí se trata de una virtud [111] heroica, porque el sacrificio de la persona a un fin desconocido no es, como en Kant, la moralidad del hombre, sino una cosa de la cual no tenemos idea; una virtud caballeresca, puesto que se mantiene por el sentimiento del honor, y se tributa a un objeto absurdo en sí.» Es preferible ser virtuoso sabiendo que se está engañado. Por este rasgo característico se distingue de Kant el autor de los *Diálogos*; éste reconoce claramente que la moralidad, que lo era todo a los ojos de Kant, no es nada para el hombre, no es más que un medio de que se vale la naturaleza para un fin que desconocemos y que nada tiene que ver con nosotros. En esto se distingue también de Schopenhauer, que ha penetrado y puesto a luz las intrigas de la naturaleza, pero que a causa de ello se niega a someterse. «Yo me resigno –dice Filatethe– no hago como Schopenhauer. De este modo la moral se reduce a la sumisión. La inmoralidad es la rebelión contra un estado de cosas en que se ve el engaño manifiesto. Es preciso [112] destruirla y al mismo tiempo someterse a ella.»

¿Y por qué someterse? No comprendo cómo se puede seguir obedeciendo a ordenes cuya farsa se conoce, cuando basta un acto de voluntad para rebelarse contra ellas. Es un heroísmo de sumisión superior a mis fuerzas y a mi entendimiento. A mi modo de ver tiene razón Schopenhauer en atacar esta caballerosidad que se admira con motivo cuando es la del ideal, pero que deja de admirarse cuando se sacrifica a ese orden de un tirano que los engaña. El pensamiento que nos ha robado la ilusión, nos ha libertado del deber. Schopenhauer hace bien en hablarnos de la rebelión, si nos engañan. No queremos ley intelectual ni moral que nos pueda imponer el sacrificio para un fin que no se relaciona de ningún modo con nosotros. No existe el deber sino cuando se cree en él; no creyendo, pensando que el deber es un engaño, cesa toda obligación. Si es verdad, como se nos dice, que el hombre, por el progreso de la reflexión, pone en claro todas las [113] farsas que se llaman religión, amor, bien, verdad, el día en que la crítica ha matado estos engaños de la naturaleza, ha prestado un servicio inmenso a la humanidad: la religión, el amor, el bien, la verdad, todas estas cadenas invisibles que nos ligaban han caído; no hemos de imponérselas de nuevo para dar gusto «a un gran egoísta que nos engaña.» Se han burlado de nosotros y ya no se burlarán; el hombre es

libre, y si quiere emplear, como Schopenhauer, su libertad reconquistada en destruir al maligno encantador que nos tenía encadenados, debemos bendecirle por su intención. Y si quiere pronunciar las mágicas palabras que Schopenhauer le enseña y que deben poner fin a esta triste fantasmagoría; si pretende sujetar la voluntad que ha desplegado su poder bajo la forma del universo y obligarla a replegarse en sí misma, a volver a la nada, ¡gloria al hombre que haya destruido con la crítica las ilusiones y que con valor haya agotado la fuente del veneno! ¡Gloría a él por no haber hecho [114] voluntariamente el papel del eterno juguete del universo! Todo esto es lógico, desde el momento en que soltamos la última amarra que nos retiene a ese «mar infinito de ilusiones», y esta amarra última es el deber, sujeto a su vez a lo absoluto.

Esperemos que esto no sea más que una crisis momentánea en la historia del espíritu francés y en la historia del espíritu brillante que ha parecido padecerla un día. Lo que nos hace pensar que esta esperanza no es vana, es que el autor marca una fecha precisa a sus sueños, y que esa fecha, asociada a los más tristes recuerdos, es una revelación del estado moral en que fueron escritos esos diálogos. En los primeros días de Mayo de 1871, se paseaban Eutyfron, Eudoxe y Filalethe, y entristecidos por las desgracias de su patria, conversaban en uno de los sitios más recónditos del parque de Versalles. Era después de la guerra extranjera y durante la guerra civil; esto explica lo demás. París era víctima de tales locuras, que comprendo que despertasen [115] ciertas ideas pesimistas. Versalles estaba tranquilo, pero guardaba el reciente y amargo recuerdo del largo tiempo que lo habían habitado los vencedores: los pesimistas de casco de Bismarck. Flotaba aún en el aire el contagio, y Filalethe se sintió atacado. Pero cuando publicó el libro parecía que se reponía de la indisposición que padeció al escribirlo. En él promete, por medio de una nota, que publicará pronto un ensayo, compuesto en otra época y bajo influencias diferentes, más consolador –añade– que este libro. A los lectores que pudiesen conmoverse demasiado por sus cuadros desconsoladores, les cuenta en el prefacio una anécdota singular, que nos ofrece como un antídoto infalible; si alguno se entristeciese con exceso con la lectura de ese libro, habría que decirle lo que dijo aquel cura que hizo llorar demasiado a sus feligreses al predicarles la pasión: «Hijos míos, no lloréis tanto; hace mucho tiempo que ha ocurrido todo esto, y además puede que no sea cierto.»

Sospecho que si se ha dicho eso en [116] el púlpito, ha sido en Meudon, cuando oficiaba Rabelais, o en Ferney, en el famoso día en que el «buen cura» Voltaire predicó en la iglesia.

Sea de ello lo que fuere, basta que la figura de Voltaire aparezca en el prefacio de los *Diálogos*, para que sea inofensiva la sombría visión del libro, y no inquiete al lector sino como una fantasía de artista. La sonrisa del autor ha matado al monstruo, el pesimismo no es más que una pesadilla. Con todo ocurre, generalmente, lo propio en Francia, en que no han tenido éxito la filosofía ni la literatura de las pesadillas. Los cuentos fantásticos de Hoffmann no han podido aclimatarse bajo nuestro cielo y en nuestra lengua; Schopenhauer y Hartmann no serán entre nosotros más que objetos de curiosidad.

Volvamos al pesimismo alemán, examinémoslo en su verdadera patria de adopción, donde ha florecido en nuestros días como si encontrase un clima propicio y una cultura conveniente.

Hemos visto que Leopardi resume [117] con rara sagacidad casi todos los argumentos de experiencia propiamente dicha, y de los cuales es la teoría de la *infelicità* un programa anticipado. Este poeta enfermo llevaba sobre sí, y describía de un modo apasionado, la extraña enfermedad que había de apoderarse de parte del siglo XIX. El pesimismo está en el estado de experiencia en Leopardi; en Schopenhauer y en Hartmann está en estado de razonamiento. ¿Cuáles son las pruebas de análisis y de teoría expuestas por ambos en la demostración del dolor universal? Nos reduciremos lo más que podamos en las tesis que merezcan ser examinadas con alguna atención, dejando de propósito la metafísica, de la que se proponen que dependan, porque en el fondo no es más que un conjunto de construcciones arbitrarias y personales. Añadiré que no hay realmente ningún enlace lógico entre las teorías especulativas y la doctrina moral que les es anexa. Podría quitarse toda la moral del pesimismo de esas dos obras, *El mundo como voluntad* y [118] *representación* o *La filosofía del inconsciente*, sin disminuir un átomo su valor especulativo. Son concepciones *a priori*, más o menos bien enlazadas, sobre el principio del mundo, sobre el Uno-Todo y sobre el orden de evoluciones en que se manifiesta; pero es muy difícil ver por qué la consecuencia de esas evoluciones es necesariamente el mal absoluto de la existencia, por qué el querer vivir es al mismo tiempo el atractivo irresistible del primer principio y la más patente sinrazón. Esto no se ha explicado jamás, es el eterno postulado del pesimismo.

Basta citar un ejemplo. ¿En qué se fundan las conclusiones pesimistas de la *filosofía del inconsciente*? ¿En qué medida dependen de las especulaciones metafísicas que llenan la mayor parte de la obra? ¿Qué enlace puede

concebirse entre esta filosofía de la nada y la profunda teoría de la finalidad universal, que constituye el interés y el atractivo de la gran obra de Hartmann? En otros términos, ¿cuál es el principio metafísico del mal, según [119] esta nueva filosofía? Sólo con esfuerzos complicadísimos llega Hartmann a esa concepción del nacimiento del universo por el golpe de una trágica fatalidad y por su lenta evolución hacia el conocimiento del mal a que ha sido condenado al nacer. En este asunto limitado puede apreciarse la fecundidad original de esas imaginaciones que pretenden imponerse a todos en nombre de una fantasía muy ingeniosa, que juega con las cosas, con las ideas y con las palabras, inventando principios y seres, según le conviene, y creando para su uso una especie de mitología.

Hartmann ha comprendido que la teoría del *Monismo* era lógicamente incompatible con la existencia del mal absoluto. El mal en sí es una contradicción en la doctrina de la unidad, y para que se produzca una contradicción de ese género, se necesita la presencia de dos principios. En ese sentido ha corregido Hartmann el monismo de su maestro Schopenhauer, y aunque pretende que sigue profesando [120] la teoría de la unidad, veremos con qué resolución introduce el dualismo en el seno del Todo-Uno. Su filosofía se resuelve en una especie de maniqueísmo que nos muestra la oposición fundamental entre la voluntad de Schopenhauer y la idea de Hegel, reunidas al menos si no reconciliadas. Nada más romántico que el juego alternativo de estos dos principios antagonistas y contemporáneos en el seno del mismo principio que los ha producido y que los contiene. Toda esta metafísica es verdadera caja mágica, gracias al doble fondo que encierra: en uno de ellos está la voluntad, la voluntad que explica el ser, el deseo de la felicidad, el instinto de vivir; en el otro está la idea, que no explica el hecho de la existencia, sino el concepto del mundo, su esencia, y trata de organizarlo de la manera más sabia y mejor posible, aunque el hecho sólo de su existencia le haya condenado a la más absoluta desgracia. De este modo se concilia, si las palabras bastan para conciliar las cosas, el optimismo más inesperado con [121] el más desesperado pesimismo. La idea que representa a la razón soberanamente sabia, se esfuerza en sacar el mejor partido posible de la locura de la existencia, que sin consultarla le ha sido impuesta por el principio ciego: la voluntad. De ahí nace una lucha titánica que sólo acabará, cuando acabe el mundo, entre los dos principios: en el terreno de la idea domina la lógica, la razón; la voluntad por su parte es tan extraña a la razón como lo es ésta al deseo ciego e irracional del ser a la vida. Por eso debe esperarse que la idea, en cuanto haya conquistado el grado necesario de independencia, condene el principio irracional que descubra en la voluntad, y se esfuerce en aniquilarla.

Pero la idea inconsciente no tiene por sí misma ningún poder sobre la voluntad; no puede oponerle ninguna fuerza propia, se ve obligada a recurrir al ardid. Consigue que la voluntad cree por medio del individuo una fuerza independiente, capaz de oponerse a la voluntad, y de este modo comienza [122] el conflicto trágico, cuyo desenlace necesario sólo puede consistir en llevar a la voluntad, esclareciéndola, al anulamiento. Esta es la obra de la conciencia, que debe destruir sucesivamente todas las ilusiones del instinto, y quitar la máscara de la sinrazón del deseo de vivir, demostrar la impotencia de los esfuerzos de la voluntad para alcanzar el bien positivo, reducirla poco a poco a esta convicción: de que todo deseo conduce a la desgracia, y que sólo el renunciar a la felicidad conduce al mejor estado que puede alcanzarse, que es la ausencia de toda sensación.

No puede dudarse, pues, que el *Inconsciente*, o, mejor dicho, el *Sobreconsciente*, en su ciencia absoluta que abraza a un tiempo los fines y los medios, ha creado la conciencia para libertar a la voluntad de su ciego deseo del cual no podría librarse por sí sola. El fin del proceso universal será la realización de la mayor felicidad posible, que sólo consiste en dejar de existir.

¿Debe tomarse en serio ese personaje [123] fantástico del *Inconsciente*, dotado de sabiduría y de razón, pero sin conciencia, obligado a engañar a una parte de sí mismo, creando al individuo y a la conciencia, que debe con el tiempo libertarle? Hubiera valido más que el primer principio, adivinando con su intuición absoluta la desgracia y la sinrazón de la vida, no molestase su reposo y no crease nada, y no que se entretenga en crear una a una las lentas evoluciones que traen la libertación, a menos que el todo haya sido tiranizado por la voluntad, que no es más que parte de él mismo, o que haya sufrido una restricción que no se comprende absolutamente.

¡Cuántos misterios y cuántas complicaciones! Esta formidable y detallada teoría se parece a un aparato gigantesco, movido penosamente por multitud de pesos y contrapesos, de rodajes y de muelles, que se han creado para vencer todas las dificultades que se presenten, que se emplean en las grandes circunstancias, que se detienen en los tiempos normales, y que se [124] olvidan por la costumbre de vivir; tan extraño y tan complicado es el sistema. Hartmann representa a un tramoyista de opera, que pone en escena una magia gigantesca y pesada, llena de abstracciones dramáticas. Falta todavía el acompañamiento necesario, que nos procurará, sin duda, la música del porvenir; yo espero que Wagner, el compositor predestinado del pesimismo,

halle un día asunto para una opera en el drama del *Inconsciente*, y lo traduzca en lúgubres sinfonías, dignas del mundo que va a nacer y a desarrollarse ante nosotros con tan trágica historia.

Capítulo IV

Los argumentos de Schopenhauer contra la vida humana. La identidad de la voluntad y del dolor, la teoría de los placeres negativos y el maquiavelismo de la naturaleza



bandonemos esta metafísica del sueño; abordemos directamente los argumentos que han impresionado tanto a las imaginaciones alemanas, y con los cuales pretenden Schopenhauer y [Hartmann](#) demostrar la verdad del antiguo pensamiento de Cakya-Mouni: «el mal es la existencia». Evitaremos con cuidado lo que toque a la esencia del mundo, la cuestión teológica y trascendental de saber si el universo es en sí bueno o malo, y si hubiera valido más que no existiese. Nos limitaremos a la vida humana. Yo opino que los [126] argumentos del pesimismo, despojados de la gruesa armadura que los cubre y de los accesorios inútiles que arrastran tras de sí, pueden reducirse a tres: una teoría psicológica de la voluntad, la concepción de un poder burlón que envuelve a todo ser viviente, y especialmente al hombre, de ilusiones contrarias a su felicidad, y, por fin, el balance de la vida que se liquida con un déficit enorme de placer y con una verdadera bancarrota de la naturaleza. Los dos primeros argumentos pertenecen del todo a Schopenhauer, el tercero ha sido desarrollado por Hartmann.

Todo es voluntad en la naturaleza y en el hombre; por eso tiene todo que sufrir; este es el axioma fundamental del pesimismo de Schopenhauer. La voluntad-principio es un deseo ciego e inconsciente de vivir, que despierta del fondo de la eternidad por un capricho extraño, se agita, determina lo posible a ser, conduce al ser a todos los grados de la existencia hasta llegar al hombre. Después de haberse desarrollado en la naturaleza inorgánica, [127] en el reino vegetal y en el reino animal, llega la voluntad al hombre y a la conciencia. En este momento se completa la desgracia incurable, empezada ya en el animal con la sensibilidad. Ya existía el dolor, pero sentido y no conocido; en este grado superior se siente y se conoce el sufrimiento; el hombre comprende que la esencia de la voluntad es el esfuerzo, y que todo esfuerzo es dolor. Este descubrimiento robará al hombre su reposo, y al hacerle perder la ignorancia, le condenará a un suplicio que no hallará término más que en la muerte, llegada a su hora o provocada por el cansancio de vivir. Vivir es querer, y

querer es sufrir; la vida es, pues, en su esencia un dolor. El esfuerzo nace de la necesidad; mientras no está satisfecha esa necesidad resulta de ella dolor, el esfuerzo se convierte en cansancio; cuando la necesidad está satisfecha, es ilusoria esa satisfacción, de tal modo es pasajera; resulta una nueva necesidad y un nuevo dolor. «La vida del hombre no es más que una lucha por la [128] existencia, con la seguridad de ser vencido.»

De esta teoría de la voluntad, resultan dos consecuencias: la primera es que todo placer es negativo, sólo es positivo el dolor; la segunda es que cuanto más crece la inteligencia es el ser más sensible al dolor; lo que el hombre llama en su locura el progreso, no es más que la conciencia más íntima y más penetrante de su propia miseria.

¿Qué debemos pensar de esa teoría? Todo reposa sobre la identidad o la equivalencia de esos términos que juntos forman una especie de ecuación; voluntad, esfuerzo, necesidad, dolor. ¿Es la observación la que establece la recíproca dependencia de los diferentes términos de esta ecuación? Seguramente no; es un raciocinio abstracto y sistemático que no se comprueba por la experiencia. Consentimos, dando una latitud desmesurada al sentido ordinario de la palabra para permitirle que contenga un sistema, en que esas fórmulas elípticas, muy discutibles, [129] porque devoran las dificultades con los problemas, demuestren que la vida sea toda voluntad, pero que toda voluntad sea dolor; esto, con el mejor deseo del mundo, no podemos admitirlo ni comprenderlo. Aunque la vida sea un esfuerzo, ¿por qué ha de ser el esfuerzo necesariamente dolor? Ya estamos detenidos en el primer paso de la teoría. ¿Es cierto, después de todo, que todo esfuerzo nazca de una necesidad? Y si somos esencialmente una actividad, el esfuerzo que es la manifestación de esta actividad, el esfuerzo que es la fuerza en acción, en conformidad completa con nuestra naturaleza, ¿por qué ha de resolverse en pena?

Lejos de nacer de una necesidad, es el esfuerzo la primera necesidad de nuestro ser, y se satisface desarrollándose, lo cual es indudablemente un placer. Encontrará, sin duda, obstáculos, tendrá que luchar contra ellos, y con frecuencia será vencido. Ni la naturaleza ni la sociedad están en perfecta armonía con nuestras tendencias, y en los encuentros de nuestra [130] actividad con el doble medio que la rodea, los fenómenos físicos y los fenómenos sociales, hay que confesar que predomina el conflicto. De ahí nacen muchas penas y muchos dolores, pero éstas son consecuencias y no hechos primitivos. El esfuerzo en sí, en un organismo sano, es una alegría; constituye el placer primitivo más puro y más sencillo: el de sentir la vida; él

nos da ese sentimiento, y sin él no llegaríamos a distinguirnos de lo que nos rodea, no apereibiríamos nuestro propio ser, perdido en la inmensa y vaga armonía de los objetos que existen. Que haya cansancio por el abuso de la actividad que nos constituye, que haya dolor por el efecto natural de esta actividad contrariada, son cosas evidentes; pero ¿qué derecho hay para decirnos que la actividad es en su esencia un tormento? Y este es, sin embargo, el resumen de la psicología del pesimismo.

Un instinto irresistible conduce al hombre a la acción y por la acción al placer vislumbrado, a la felicidad [131] esperada o al deber que se impone. Este instinto irresistible es el instinto de la vida, la explica y la resume. Al mismo tiempo que desarrolla en nosotros el sentimiento del ser, mide el verdadero valor de la existencia. La escuela pesimista desconoce estas verdades elementales; repite en todos los tonos que la voluntad, en cuanto llega a conocerse, se maldice al comprender que es idéntica al dolor, y que el trabajo, al cual está el hombre condenado, es una de las más duras fatalidades que pesan sobre su existencia.

Sin exagerar las cosas en un sentido opuesto, sin desconocer el rigor de las leyes bajo las cuales se desarrolla la vida humana y la aspereza de los medios en que está reducida, ¿no podría oponerse a esta psicología fantástica un cuadro que formaría con ella armónico contraste, representando en él las alegrías puras de un grande y sostenido esfuerzo, venciendo obstáculos y dirigiéndose a un fin grande y noble, con una energía que se hiciese dueña de la naturaleza, domando la mala [132] voluntad de los hombres, triunfando de las dificultades de la ciencia o de las resistencias del arte, del trabajo, en fin, el verdadero amigo, el verdadero consuelo, el que levanta al hombre de todos sus desfallecimientos, le purifica y le ennoblece, le salva de las tentaciones vulgares, le ayuda eficazmente a llevar su carga a través de las largas horas y de los tristes días, y ante el cual ceden por algunos momentos los más agudos dolores? En realidad el trabajo, cuando se han vencido los primeros cansancios y la primera repugnancia, es por sí mismo, y sin apreciar los resultados, uno de los más vivos placeres. Es desconocer su encanto y sus dulzuras, es calumniar a ese dueño de la vida humana que sólo es duro en apariencia, el tratarle como le tratan los pesimistas, como a un enemigo. Producir con la mano, contemplar la obra en el pensamiento, identificarse con ella, como decía Aristóteles, bien sea la mies del labrador, o la casa del arquitecto, o la estatua del escultor, o un poema, o un libro... Crear fuera [133] de sí mismo una obra y dirigirla, poniendo en ella su propio esfuerzo y su huella, y verse de ese modo representado de una manera sensible, ¿no

compensa esta alegría todas las penas que ha costado, el sudor vertido sobre los surcos de la tierra, las angustias del artista ansioso de perfección, el abatimiento del poeta, las meditaciones a veces tan penosas del pensador? El trabajo ha sido el más fuerte, la obra ha vivido, vive, lo ha compensado todo, y lo mismo que el esfuerzo contra el obstáculo exterior ha sido la primera alegría de la vida al despertar, que se siente y se rehace contra sus límites, así el trabajo, que es el esfuerzo concentrado y dirigido, llegado a la plena posesión de sí mismo, es el más intenso de nuestros placeres, porque desarrolla en nosotros el sentimiento de nuestra personalidad que lucha con el obstáculo, y porque consagra nuestro triunfo parcial y momentáneo sobre la naturaleza. Ese es el esfuerzo, ese es el trabajo en su realidad.

Estamos en el corazón del pesimismo. [134] Si está probado que la voluntad no es necesariamente y por su esencia idéntica al dolor; si, por el contrario, es evidente que el esfuerzo es el origen de los mayores placeres, no tiene el pesimismo razón de ser. Continuemos, sin embargo, el examen de las tesis secundarias que se agrupan alrededor de este argumento fundamental.

Todo placer es negativo, nos dice Schopenhauer, solo es positivo el dolor. El placer no es más que la suspensión del dolor, puesto que según la definición es la satisfacción de una necesidad y que toda necesidad se traduce por un dolor; pero esta satisfacción negativa tampoco dura, y empieza otra vez la necesidad con el dolor. Es el círculo eterno de las cosas, una necesidad, un esfuerzo que suspende momentáneamente la necesidad, pero crea otro dolor, el cansancio, después la reaparición de la necesidad y de nuevo el dolor; el hombre se consume y se pasa la existencia deseando siempre la vida sin un motivo razonable, contra el propósito de la naturaleza que le [135] hace la guerra, contra el deseo de la sociedad que no la evita; siempre sufrir, siempre luchar, y morir después, esta es la vida; apenas ha comenzado cuando se acaba, sólo ha durado para el dolor.

Esta tesis del carácter puramente negativo del placer es un grado de paradoja en que Hartmann no ha seguido a Schopenhauer. Hace buen efecto el ver que los jefes del pesimismo se combaten entre ellos; así se tranquiliza la conciencia del crítico. Hartmann hace notar con mucho acierto que su maestro cae en la misma exageración en que cayó Leibniz. El carácter exclusivamente negativo que Leibniz atribuye al dolor, lo atribuye Schopenhauer al placer. Los dos se engañan de igual modo, aunque en sentido inverso. No negamos que el placer pueda resultar de la cesación o de la disminución del dolor, pero opinamos que es además otra cosa. Hay muchos placeres que no tienen su

origen en la suspensión de un dolor y que suceden inmediatamente al estado de completa indiferencia. «Los [136] placeres del gusto, el placer sexual, en el sentido puramente físico e independientemente de su significación metafísica, los placeres del arte y de la ciencia, son sentimientos de placer que no tienen necesidad de ser precedidos por un dolor, ni de proceder de otro estado que el de la completa indiferencia o perfecta insensibilidad.» Hartmann concluye así: «Schopenhauer se engaña en la característica fundamental del placer y del dolor; estos dos fenómenos sólo se distinguen como el positivo y el negativo en matemáticas; puede escogerse indiferentemente para el uno o para el otro los términos de positivo o de negativo.» Quizá sería más exacto decir que el uno y el otro son estados positivos de la naturaleza sensible, que tienen en sí algo real y absoluto, que son actos, como decía Aristóteles, que ambos son expresiones igualmente legítimas de la actividad que nos constituye.

¿Hay más verdad en la otra proposición, de la cual hace Schopenhauer la prueba de su axioma fundamental, a [137] saber: que cuanto más elevado es el ser más sufre, como resulta del principio de que toda vida es dolor? En un sistema nervioso perfeccionado en que está más acumulada la vida, más sentida por la conciencia, debe crecer el dolor en proporción. La lógica del sistema lo exige y Schopenhauer pretende que los hechos están de acuerdo con la lógica. En la planta no llega la voluntad a sentirse a sí misma, por eso no sufre la planta. La historia natural del dolor empieza con la vida que se siente; los infusorios y los radiados ya sufren; los insectos sufren más, y la sensibilidad dolorosa no hace más que crecer hasta el hombre; en el hombre mismo es muy variable esta sensibilidad, no llega a su más alto grado sino en las razas más civilizadas, y en esas razas en el hombre de genio. Como él es el que concentra en su sistema nervioso mayor cantidad de sensación y de pensamiento, ha adquirido, por decirlo así, más órganos para el dolor. Ahí se ve lo quimérico que es el progreso, puesto que a pesar de su nombre misterioso, no es [138] más que la acumulación, en el cerebro agrandado de la humanidad, de una cantidad mayor de vida, de pensamiento y de dolor.

No tenemos inconveniente en reconocer que algunos hechos de observación psicológica y fisiológica parecen dar la razón a esta tesis del pesimismo. No puede dudarse que el hombre sufre más que el animal, el animal que tiene sistema nervioso más que el que no lo tiene. Tampoco se puede dudar que al añadirse el pensamiento a la sensación aumenta el dolor. El hombre no sólo percibe como el animal la sensación dolorosa, sino que la eterniza con el recuerdo y la anticipa con la previsión, la multiplica de un modo incalculable con su imaginación; no sólo sufre como el animal con lo

presente, sino que le atormenta lo pasado y lo porvenir: añádase a esto el inmenso contingente de penas morales, que son patrimonio del hombre, y que el animal apenas percibe y olvida en el acto. He ahí un estudio de fisiología comparada sobre el dolor, que concluye formalmente en el [139] mismo, sentido. «Es probable que haya, según los individuos, las razas y las especies, notables diferencias en la sensibilidad. Así sólo pueden explicarse las diferencias que presentan esos individuos, esas razas y esas especies en su manera de obrar contra el dolor.» Conviene decir algo sobre lo que se llama vulgarmente valor para sufrir. La diferencia en la manera de obrar contra el dolor físico, no depende tanto de un grado diferente de voluntad como de un grado diferente de sensibilidad; el dolor puede ser diferente siendo idéntica la causa. Un médico de marina asegura que ha visto a negros que andaban sobre úlceras que tenían en los pies sin sentir dolor alguno, y los ha visto sufrir operaciones terribles sin gritar. No creamos que será por falta de valor por lo que grita un europeo durante una operación que un negro resistiría sin quejarse, sino porque sufriría diez veces más que el negro. Todo esto tiende a establecer que hay entre la inteligencia y el dolor una relación tan estrecha, que los animales más [140] inteligentes son los que más capacidad tienen para sufrir. En las diferentes razas se observa exactamente la misma proporción. La ley parece ser esta: «El dolor es una función intelectual tanto más perfecta cuanto más desarrollada está la inteligencia.»

Parece que la tesis de Schopenhauer encuentra en esto una especie de confirmación. Hartmann se valdrá a menudo de este argumento y lo desarrollará en todas sus fases. La conclusión es siempre la misma: el hombre vulgar es más feliz que el hombre de genio, el animal más feliz que el hombre, y en la vida, el instante más feliz, el único feliz, es el sueño, el sueño profundo y sin ensueños, cuando no se siente la vida. Ya tenemos el ideal invertido. ¡Piénsese en el bienestar de un buey o de un cerdo! ¡Recuérdese la felicidad proverbial del pez en el agua! Más envidiable aún que la vida del pez debe ser la de la ostra, y la de la planta es muy superior a la vida de la ostra. Descendemos poco a poco del nivel de la conciencia y con ella [141] desaparece el sufrimiento individual.

Esta conclusión lógica contiene lo que puede llamarse la refutación *ad absurdum* de la tesis pesimista. Llevada a sus últimas consecuencias, nos repugna esta tesis y nos sugiere una contestación muy sencilla. ¿Quién no ve que la ley de la vida formulada de este modo no es completa? Falta una parte esencial. Convengo en que crece con la inteligencia la facultad de sufrir; pero, ¿puede dudarse que la capacidad para un orden nuevo de placeres negado a las

naturalezas inferiores, se revela al mismo tiempo, y que los dos términos crecen exactamente en la misma proporción? Si la fisiología del placer estuviese tan adelantada como la del dolor, estoy seguro de que la ciencia positiva nos daría la razón, como ya lo ha hecho la observación moral.

La inteligencia ensancha la vida en todos los sentidos, esa es la verdad. El hombre de genio sufre más que el hombre vulgar, pero tiene placeres que están a la altura de su capacidad. Supongo que Newton al encontrar la [142] fórmula exacta de la atracción, condensó en un solo momento más alegría que la que todos los obreros de Londres reunidos puedan sentir en un año entero en sus tabernas, ante su pastel de liebre y su pale-ale. Pascal sufrió durante los treinta y nueve años de su vida estrecha y pobre. Pero la visión clara y distinta de los dos infinitos que nadie había notado hasta entonces con tan firme mirada en su misteriosa analogía y en su contraste, ¿no habrá llenado a ese espíritu superior de una felicidad proporcionada a su grandeza, de una alegría cuya embriaguez dejase atrás a las alegrías vulgares y que compensase sus penas? ¿Quién no preferiría ser Shakespeare a ser Falstaff, ser Molière a ser un hombre vulgar lleno de dinero y de estupidez? Y no vaya a suponerse que en esta elección nos engañaría el instinto. Este no es más que la expresión de la razón; nos dice que vale más vivir como hombre que como cerdo, aunque se opongá Hartmann, porque el hombre piensa y el pensamiento, que es la fuente de todos los [143] tormentos, es también la fuente de las alegrías ideales y de las contemplaciones divinas. El colmo de la desgracia no es el ser hombre, sino siendo hombre, despreciarse lo bastante para dolerse de no ser un animal. Yo no afirmo que este sentimiento no haya existido; puede ser la expresión grosera de una vida vulgar que quiere librarse de la pena de vivir, conservando la facultad de gozar, y en ese caso es el último grado del envilecimiento del hombre: o bien es un grito de desesperación bajo el peso de un dolor demasiado fuerte, un desarreglo o una sorpresa momentánea de la razón; de todos modos no es la expresión filosófica de un sistema. Una paradoja semejante, sostenida con sangre fría por los pesimistas, rebela la naturaleza humana que después de todo es, en esa materia, la única autoridad y el único juez. ¿A quién puede apelarse de semejante jurisdicción?

Se ha intentado, sin embargo. Schopenhauer ha comprendido que ese era el punto débil del sistema, y por eso se [144] ha valido de la maravillosa invención que ha tenido tanto éxito en la escuela y cuya huella hemos encontrado en el autor de los diálogos filosóficos: no podemos –dice– fiarnos en este orden de ideas, del testimonio de la naturaleza humana, que es juguete de una inmensa ilusión organizada contra ella por poderes superiores. El

instinto es el instrumento con que se representa esta comedia a nuestra costa; es el hilo por el cual nosotros, miserables fantoches, decimos lo que no queremos decir, deseamos lo que deberíamos detestar, y obramos de un modo palpable contra nuestro interés. Schopenhauer es realmente el inventor de esta explicación que contesta a todo. Invocáis contra las teorías pesimistas la voz de la conciencia, el impulso de nuestras inclinaciones; y es precisamente esa imperiosa y falaz claridad de la conciencia, que atestigua contra la evidencia de nuestros intereses, la que nos prueba que es ella el órgano de algún poder exterior, que le roba la voz y la figura para convencernos mejor. Acudís a las [145] inclinaciones ¿no veis que cada inclinación es como una pendiente secreta, preparada dentro de nosotros por un artífice misterioso para llevarnos hacia su fin, enteramente distinto al nuestro, opuesto a los fines que debiéramos perseguir, contrario a nuestra verdadera felicidad?

Estos son los engaños del *Inconsciente* de Hartmann, las burlas de la voluntad de Schopenhauer. Es el «dios malo» de Descartes que ha reemplazado al dios-providencia de Leibniz. Lo que no había sido más que un juego de lógica provisional, una hipótesis del momento para Descartes, desechada en seguida por su elevada razón, se convierte en una teodicea, en una metafísica, en una psicología. No voy a hacer más que una objeción sencilla. Debemos asombrarnos de que «este fraude, que es la base del universo», sea tan fácilmente conocido. Se nos ha dicho que a pesar de nosotros, nos engañará siempre la naturaleza, que lo ha dispuesto todo admirablemente para alcanzar su fin, que es el de engañarnos. [146] Esto es lo que nos dicen, pero nos prueban lo contrario. ¡El juego ha tenido éxito durante diez mil, quizá cien mil años, y ahora de pronto nos denuncian que la naturaleza se vale contra nosotros de la trampa! Yo no puedo admirar un juego tan torpemente llevado, que un hombre de ingenio descubra y señale en él la trampa. Este gran poder, oculto y malhechor, que dispone de tantos medios, que se vale de tantos artificios y tiene tantas máscaras a su disposición, se deja sorprender con tanta facilidad por algunos de esos seres que trata de engañar. Hay que suponer entonces que no son simples mortales los que escapan a sus redes tan sabiamente tendidas, que las describen y las denuncian a los demás. Si fueran hombres, tendrían que sufrir como los demás ese maquiavelismo que los rodea, que penetra en ellos hasta el fondo de su ser, en su conciencia y en sus instintos. Librarse de él es obrar fuera de esa naturaleza de que forman parte. Para conseguirlo es menester ser una cosa diferente y superior [147] al hombre, un dios, algo, en fin, que esté en estado de luchar contra ese tirano anónimo y enmascarado que nos explota para su fin.

Todo esto es una serie de contradicciones manifiestas, de combinaciones ingeniosas, de pura mitología; y admitiendo la contradicción en la base de la teoría, todo se explica y se deduce con facilidad. Si es verdad que estamos engañados, nada más fácil que la demostración del pesimismo; se apoya precisamente sobre esa contradicción fundamental de nuestros instintos y de nuestros intereses, de nuestros instintos que nos llevan de un modo irresistible a sentimientos y a actos funestos, como aquellos con que tratamos de conservar una vida tan desgraciada o de perpetuarla transmitiéndola a otros seres que serán más desgraciados todavía. El interés supremo del *Inconsciente* es opuesto a nuestro propio interés: el nuestro sería el de no vivir, el suyo es de que vivamos y de que otros vivan por nosotros. El *Inconsciente* quiere la vida –dice Hartmann, [148] desarrollando el argumento favorito de su maestro–; debe, por consiguiente, mantener entre los seres vivientes todas las ilusiones capaces de hacer que encuentren la vida llevadera, y hasta procurar que sientan placer en guardar la fuerza necesaria para cumplir su cometido. Hay que volver las palabras de Juan Pablo Richter: «Amamos la vida, no porque sea hermosa, sino porque debemos amarla; por eso hacemos el siguiente razonamiento falso: puesto que amamos la vida, es que es hermosa.» Los instintos no son en nosotros sino diversas formas bajo las cuales se desarrolla este deseo irracional de vivir, inspirado al ser viviente por el que le emplea en su provecho. De ahí la energía que gastamos locamente en proteger esta existencia, que no es más que el derecho a sufrir; de ahí también los falsos juicios que hacemos sobre el valor medio de las alegrías y de las penas que se derivan de ese amor insensato por la vida. Las impresiones que deja en nosotros el desencanto del pasado se modifican siempre por las ilusiones de [149] nuestras nuevas esperanzas. Esto ocurre en todas las excitaciones violentas de la sensibilidad: el hambre, el amor, la ambición, la avaricia y todas las demás pasiones de ese género. A cada una de estas excitaciones corresponden diferentes ilusiones que nos prometen un exceso de placer sobre la pena.

A la pasión del amor es a la que el pesimismo hace una guerra más encarnizada. Diríase que es un duelo a muerte entre Schopenhauer y las mujeres que son las intermediarias del insigne engaño de que es juguete el hombre, los *instrumenta regni aut doli* en las manos del gran farsante. En el amor es en el que más se manifiestan la mentira del instinto y la sinrazón del querer. «Imagínese un instante –dice Schopenhauer– que el acto generador no resulta ni de las excitaciones sensuales, ni de la voluptuosidad, y sea un acto de pura reflexión; ¿subsistiría la raza humana? ¿No se compadecerían todos del porvenir de la nueva generación, y no tratarían de librarla [150] de la carga

de la existencia, y no se negarían por lo menos a aceptar la responsabilidad de haberle procurado semejante carga?» Para vencer estas vacilaciones que pondrían término al deseo de vivir, ha vertido la naturaleza sobre los fenómenos de ese orden toda la riqueza de que dispone. El gran interés del principio de las cosas, de esa voluntad embaucadora, es la especie, fiel guardadora de la vida. El individuo sólo está encargado de transmitir la vida de una generación a otra; pero es necesario que se cumpla esta función, aunque al individuo le cueste su reposo, su felicidad, su misma existencia. El principio inconsciente quiere vivir a toda costa, y sólo por este medio miserable consigue sus fines: se apodera del individuo, le maltrata a su capricho, después de haberle escogido en condiciones especiales. De ahí ha nacido el amor, una pasión *específica*, que para hacerse aceptar se viste de pasión individual y persuade al hombre de que será feliz con ella, cuando en el fondo sólo es el esclavo de la especie, [151] cuando se agita, y sufre, y, por último, muere por ella.

Este es el principio de la *Metafísica del amor*, una de las partes más originales del *Mundo como voluntad y como representación*, del cual dice modestamente Schopenhauer⁵ que lo considera como una «perla». Vuelve a menudo a esta teoría, que le era en extremo simpática en otros escritos, en *Parerga*, en conversaciones de inagotable gracejo que nos han sido transmitidas.

A decir verdad, no es cosa fácil poner a la luz esta «perla». Schopenhauer trata esta cuestión delicadísima más como fisiologista que como filósofo, con una riqueza de detalles, con una jovialidad lúgubre, que se complace en descubrir todos los velos, en desconcertar todos los pudores, en asustar a todo el mundo, con la intención de convencer al hombre de la locura de amar. Al través de las excentricidades de una ciencia a un tiempo técnica y [152] rabelaisiana, que no se detiene ante ningún escrúpulo, llega a pintar con un vigor asombroso, y bajo su punto de vista exclusivo, esa lucha dramática del genio de la especie contra la felicidad del individuo, ese antagonismo cubierto de sonrisas y de flores, escondido bajo la pérfida imagen de una felicidad infinita, de donde resultan todas las tragedias y también todas las comedias del amor.

Considérese –dice– el papel que hace el amor no sólo en el teatro y en las novelas, sino también en la vida real; se nos presenta al lado del amor a la vida, como el más enérgico y el más poderoso de los estímulos; produce los

⁵ En los *Memorabilien*.

perjuicios más enormes a nuestros más graves intereses; absorbe la mitad de la fuerza de los pensamientos de la humanidad; suspende las ocupaciones más importantes, aturdiendo las cabezas más fuertes, mezclando la frivolidad en los trabajos del hombre de Estado y del sabio; coloca descaradamente en la cartera del ministro y entre los manuscritos del sabio las cartas [153] amorosas, los rizos de la mujer amada; todos los días urde nuevos enredos; rompe los más sólidos y los más sagrados lazos; exige y obtiene de sus esclavos el sacrificio de la vida, de la salud, de la posición, de la felicidad; expone al hombre delicado a faltar a sus escrúpulos y convierte en traidor al amigo fiel; desquicia el mundo y todo lo vuelve del revés. No es, sin embargo en el fondo más que un instinto: el instinto sexual; este es el verdadero nombre de toda pasión amorosa, por etérea y pura que parezca. Y por esta bagatela, se dirá, se está armando tanto ruido en el mundo, en la vida y en la historia? No es bagatela. El objeto de toda intriga de amor, lo mismo si se resuelve en tragedia que si resulta comedia, es el objeto más importante de todos los que pueda proponerse el hombre: es la formación de la generación futura: *meditatio compositionis generationis futurae, equa iterum pendent innumerae generationes*. Lo que llamáis una intriga frívola es la determinación positiva, en su existencia y [154] en su naturaleza, de los seres futuros, los verdaderos personajes de la comedia, *dramatis personae*, que aparecen en la escena cuando nosotros nos retiramos entre bastidores. Esto es lo que hace la gravedad y la importancia del trabajo preparatorio y misterioso que se llama el amor: no se trata aquí, como en otro interés cualquiera, de un placer o de un dolor puramente individuales, sino de la existencia y de la esencia de los seres que nacerán, es decir que se trata nada menos que del porvenir de la especie humana. En estas circunstancias la voluntad del individuo se convierte en la voluntad de la especie entera y se encuentra por este hecho en la mayor altura de su poder. De esa altura nace lo patético y lo sublime del amor, como lo infinito de sus alegrías y de sus dolores. Todo esto no es más que el instinto impersonal: cuando se aparece a la conciencia como un deseo detenido sobre un objeto determinado, es en su esencia el amor a la vida individualizado. Pero ese *amor a la vida* de la especie sabe cubrirse [155] hábilmente con la máscara de la admiración hacia tal o cual persona y engañar a la conciencia y al individuo. Así lo ha querido la naturaleza, que necesita de esa estratagema para conseguir su fin. Por eso impone al individuo cierta ilusión que le hace ver como su propio bien lo que en el fondo no es más que el bien de la especie, y le persuade de que obra en su propio interés, cuando sólo se trata del interés de la humanidad. El encanto que siente el hombre al hallarse en presencia de la mujer cuya belleza responde a su ideal, es precisamente el *sentido de la especie*, que reconoce en tal o cual persona la

huella de un tipo, y quiere perpetuarlo por medio de esa unión. Gracias a esta predilección por la belleza, se conservan en toda su pureza las razas, y esto explica el papel importante que hace el amor. De ahí las consideraciones que determinan nuestra elección, las que se refieren a la belleza física, las del carácter o de la inteligencia, las que resultan, en fin, de la necesidad que tienen los individuos de corregirse [156] mutuamente y de neutralizarse en bien de la especie, limando las imperfecciones y los defectos de su naturaleza. De ahí también los desencantos del amor. Cuando el afán de vivir nos ha conducido, engañándonos, a sus fines, ya no tiene empeño en proseguir el engaño, no lo necesita: por eso el amante, después de haber gozado del quimérico placer en que cifraba su felicidad, se asombra al caer tan rápidamente a tierra de lo alto de sus ensueños. Este deseo que era a los demás deseos como lo infinito a lo finito, llenaba y absorbía todo su ser. La satisfacción, por el contrario, sólo aprovecha a la especie; ésta está enteramente fuera de la conciencia; es evidente que el fin perseguido por el infeliz mortal, al precio de tantos sacrificios, no era el suyo. Por eso, después de haberlo conseguido, se encuentra con la desilusión. No ha trabajado para él sino para un fin impersonal. Platón dice con gran acierto que la voluptuosidad es el más vano de todos los placeres.

Esta serie de consideraciones que no [157] perdería nada si se expresase con mayor sencillez, se resume en una sola idea: el hombre es en la pasión el juguete y el esclavo de la especie por la cual se agita, sufre siempre, y a veces muere. El amor más puro no es más que el trabajo de la generación futura, que quiere vivir a costa de la generación presente y la obliga a sacrificarse a su irresistible y ciego deseo. Esto es lo que un poeta contemporáneo, expresaba con tan salvaje energía:

«Esos delirios sagrados, esos deseos sin medida, desencadenados como enjambre sin colmena, ese desvarío, es la humanidad futura que se agita en vuestro seno.»

Los que aman no saben lo que hacen. Ciegos, arrastrados por el instinto que los deslumbra, no sólo trabajan para su propia desgracia (pues no hay amor que no termine en catástrofes y en crímenes, o por lo menos en un tedio sin consuelo o en un prolongado martirio), sino que además al sembrar la vida, perpetúan la simiente imperecedera del dolor. «¿Veis a esos enamorados que [158] se buscan tan ardientemente con la mirada? ¿Por qué guardan tanto misterio y sienten un temor parecido al de los ladrones? Esos amantes son unos traidores, que se conjuran en la sombra para perpetuar el dolor en el

mundo: sin ellos se detendría; pero ellos lo impiden, como lo han hecho ya sus padres con ellos. El amor es un gran criminal, porque al transmitir la vida, inmortaliza el sufrimiento.» Su historia se resume en dos ilusiones que se encuentran, dos desgracias que se comparten, y otra desgracia que se prepara. ¡Romeo y Julieta –de ese modo explica el filósofo de Francfort, en pleno siglo XIX– con los aplausos de la sabia y docta Alemania, vuestra poética leyenda! No ve bajo el velo mentiroso del instinto que os engañaba más que la fatalidad fisiológica. Cuando cambiasteis la primera mirada que os perdió, el fenómeno que se verificaba en vosotros no era en el fondo más que el resultado «de la meditación del genio de la especie», que trataba de restablecer con vuestra ayuda el tipo [159] primitivo «por la neutralización de los contrarios», y que, satisfecho sin duda de su examen, desencadenó en vuestros corazones esa locura y ese delirio. Fue un simple cálculo de química. El genio de la especie juzgó que los dos enamorados «se neutralizaban como el ácido y el álcali se neutralizan en una sal»; desde entonces se decidió la suerte de Romeo y de Julieta. La fórmula química los condenaba a amarse; se amaron a pesar de todos los obstáculos y de todos los peligros, y se unieron a pesar del odio y de la muerte. Murieron a consecuencia de ese amor. No hay razón para apiadarse de ellos; si hubiesen vivido, ¿hubieran sido más felices? La especie hubiera ganado con ello, pero ellos no. Un tedio largísimo hubiera sucedido a la embriaguez primera y hubiera vengado al pesimismo. ¡Romeo envejecido y desilusionado, Julieta fea y de mal humor, qué cuadro, Dios mío, tan horrible! Dejemos a los dos amantes de Verona en la tumba que guarda su juventud, su amor y su gloria. [160]

En toda esta química y esta fisiología del amor, no se ocupa Schopenhauer del verdadero fin que eleva y legitima el amor humano, pagándole con creces sus sacrificios y sus penas, la formación de la familia y la creación del hogar. Puede medirse esta felicidad por el dolor que embarga el alma cuando la muerte extingue la llama del hogar y rompe para siempre sus piedras. El mismo exceso de la desgracia prueba en este caso la inmensidad de la dicha que se ha conocido por un momento. También olvida Schopenhauer la forma más pura que puede revestir el amor en el alma humana, gracias a la facultad de idealizar, sin la cual no se explicará jamás ni la ciencia, ni el arte, ni el amor. Del mismo modo que basta una sensación para excitar todas las energías del pensamiento y hacerle producir, en determinadas circunstancias, las más admirables obras de genio, en las cuales ha desaparecido toda huella de la primitiva sensación; así es propio del hombre transfigurar lo que no es más que un instinto animal, [161] convertirlo en un sentimiento desinteresado, heroico, capaz de preferir la persona amada a sí mismo, y la felicidad de esa

persona a la realización apasionada del placer. Esta facultad de idealizar todo lo que le toca, la ejerce el hombre en lo que está bajo su imperio; por ella se transforma el amor, cambia en su esencia y pierde en su metamorfosis casi todo el recuerdo de su humilde punto de partida. La ciencia encuentra lo universal en una sensación limitada, el arte crea tipos que sugieren pero no contienen las formas reales, el amor se emancipa del instinto que le ha hecho nacer y se eleva hasta el sacrificio. Esto distingue al hombre; de este modo libra de la naturaleza, o bien crea una naturaleza nueva en que termina su personalidad.

Tal es, en todas las cuestiones que tocan a la vida humana, el lado débil del pesimismo: suprime lo que la eleva y ennoblece; es un ejemplo característico por el cual puede juzgarse la estrechez y la inferioridad del punto de [162] vista en que se coloca esta escuela, para apreciar el valor de la vida y declarar después de un maduro examen que la mejor vale menos que la nada.

Capítulo V

Los argumentos de Hartmann contra la vida humana. El balance de los bienes y de los males



Hartmann se dedica con gran habilidad a resolver este problema propuesto por Schopenhauer: «Dados el total de bienes y el de males que existen en el mundo, establecer la balanza.» Hace un extenso análisis de las condiciones y de los estados de la vida, con relación al placer y al dolor; esto es objeto de un capítulo importante y largo titulado *La sinrazón del deseo de vivir y la desgracia de la existencia*. Daremos de él una idea.

Ya sabemos que hay tres formas posibles de la ilusión humana sobre la felicidad: o la concibe el hombre como un bien que puede alcanzarse en el presente estado del mundo, realizable [164] sobre la tierra bajo determinadas condiciones, para el actual individuo; o como un bien realizable para el individuo en una vida transcendental después de la muerte; o, por último, como un bien realizable por el progreso del porvenir de la humanidad, como el fin del proceso del mundo. Hartmann se fija principalmente en la primera forma de ilusión, tratando de demostrar que la imaginación del hombre es víctima de una mistificación enorme en el aprecio que hace de los bienes de la vida actual. Añade que esa ilusión es la más tenaz y la más arraigada, y es la que se propone combatir con toda la fuerza del análisis y de la dialéctica. Porque es un hecho incontestable que el hombre, aun el desgraciado, ama la vida, que no sólo la aprecia en un porvenir vago y en un orden transcendental, sino en sus condiciones actuales, tan miserables y tan precarias como son. Sobre ese misterioso instinto dará, pues, el pesimismo su golpe decisivo; hay que demostrar a toda costa la locura del deseo de vivir.

Es inútil acudir la autoridad de los [165] filósofos antiguos o modernos, Platón o Kant, Schelling o Hegel. No inspiran confianza esas opiniones de espíritus superiores, porque están casi siempre impregnadas de esa tristeza peculiar al genio. La humanidad debe ser apreciada con su propia medida y no con la del genio.

Además, el mundo no puede en su conjunto ser juzgado con suficiente exactitud, más que ciñendo el juicio al término medio de las existencias que le componen.

Aquí se produce un hecho curioso que parece contener una contradicción si no se resuelve con un análisis más profundo. Pregúntese a todos los seres; todos preferirán su vida a la nada, pero preferirán la nada a una vida inferior a la suya. Si se pregunta a un europeo, a un hotentote y a un orangután qué prefiere, la nada o una vida nueva en el cuerpo de un hipopótamo o de un cangrejo, todos contestarán que prefieren la nada; pero no dudarán en preferir su propia vida a la nada, y el hipopótamo y el cangrejo a su vez [166] contestarán lo mismo. ¿De dónde proviene esta diferencia en el juicio comparativo que hace cada ser sobre su propia vida y sobre los grados inferiores de la vida de los demás seres? Proviene de que cada ser interrogado, en el momento de contestar, se coloca con su inteligencia en el lugar o en el cuerpo del ser inferior. Es natural que le parezca insoportable la existencia de ese ser, y lo sería efectivamente en otras condiciones, con un grado de inteligencia más desarrollado. Pero se olvida al pensar de esa manera, que si se viviese bajo una forma inferior de existencia, no se tendría para juzgarla más que la inteligencia del mismo grado. La diferencia entre el juicio que hace el cangrejo de su propia condición y el que hago yo sobre la vida del cangrejo, procede únicamente de que el cangrejo tiene ilusiones groseras de las que yo no participo, y de que esas ilusiones le dan un exceso de felicidad imaginaria, del todo subjetiva, que le hace preferir su vida a la nada. No piensa mal el cangrejo; evidentemente tiene razón; el [167] precio de la existencia no puede medirse para cada ser más que con su propia medida; y en ese sentido vale para él tanto la ilusión como la verdad.

Sáquese la moralidad de esta ingeniosa apología; está saltando a la vista. A cada forma de ser corresponde una cantidad de ilusiones proporcionada a la elevación y a la perfección relativa de esa forma. La inteligencia del ser superior puede juzgar la vida inferior porque está colocada por encima de ella y fuera de las condiciones que le son propias; pero no puede juzgar la suya. Puede disipar la atmósfera de ilusiones que envuelve al ser inferior, y no puede sustraerse a las condiciones de ilusión que le pertenecen a ella; sólo lo consigue con gran trabajo, a fuerza de dolorosas meditaciones y en circunstancias excepcionales, como ocurre con el genio. En este rasgo se ve la acción misteriosa y constante del *Inconsciente*. Él es el verdadero autor de todos estos juicios falsos que se han formado sobre la vida; él que ha creado los seres con determinados instintos y con [168] determinada sensibilidad,

debe obrar también por esos instintos y por esa sensibilidad sobre el pensamiento consciente y determinarlo en el sentido de su deseo de vivir. Él es el que queriendo la vida, y para conseguir determinados fines, tal o cual vida particular, mantiene en los seres vivientes todas las ilusiones capaces de hacer que encuentren soportable la vida, y hasta de que les guste y entusiasme el trabajo.

Por eso cada ser, al absorber su propia vida, condena la vida inferior a la suya: incapaz de juzgar la propia, juzga la vida del ser inferior tal como es y sin hacerse ninguna ilusión. Al subir la escala de los seres, de los inferiores a los superiores y de éstos a los seres posibles que pueden suponerse superiores a los seres reales que conocemos, una inteligencia total y absoluta condenaría la vida entera como nuestra inteligencia relativa condena la vida parcial. Lo que con seguridad haría una inteligencia absoluta, podemos hacerlo nosotros en cierta medida. Podemos, hasta cierto punto, [169] desembarazarnos de la ilusión por medio de la ciencia; el genio ya se ha librado de ella y ese es el secreto de su melancolía incurable. Hay otra consecuencia de gran alcance: si el desarrollo de la inteligencia lleva al hombre a convencerse de la sinrazón del deseo de vivir, el desarrollo progresivo de la inteligencia en el mundo llevará infaliblemente a todos los hombres a reconocer la absoluta vanidad de todas las cosas por la ruina insensible de todas las ilusiones. La humanidad llegará a elevarse en su término medio a un grado de inteligencia y de ciencia que sólo alcanza en la actualidad un pequeño número de individuos. El mundo será, pues, tanto más desgraciado cuanto mayor sea el grado de inteligencia a que llegue al envejecer. Lo más razonable sería detener el desarrollo del mundo, y lo mejor hubiera sido aniquilarle en el momento de su aparición; y aun hubiera sido mejor que el deseo vago del ser no hubiese jamás turbado el reposo eterno de lo posible.

De estas consideraciones [170] preliminares que tienen gran importancia en el pensamiento de Hartmann, pasaremos al examen comparado de los bienes y de los males de la vida.

Hemos visto que Hartmann se separa de Schopenhauer en la cuestión del carácter puramente negativo del placer, opuesto al carácter positivo del dolor. Concede a su maestro que el placer es con frecuencia un fenómeno indirecto y negativo, la cesación o la disminución del dolor, pero pretende que no es eso solo el placer, que es otra cosa, que algunas veces *es positivo* (aunque fundado en la ilusión), como el amor, o es *real*, como el arte y la ciencia. Pero hay que saber a qué precio se compran esos bienes, y aunque tuvieran alguna realidad,

sería preciso saber si podían compensar los males. Aunque se separa en este punto esencial de la opinión de Schopenhauer, en la práctica y en la aplicación llega Hartmann a consecuencias que no son sensiblemente diferentes de las de su maestro sobre el papel predominante del dolor. Puede reducirse todo este razonamiento a algunos [171] argumentos principales, separándolos de las múltiples digresiones y de las discusiones que los acompañan:

1.º El filósofo no puede en realidad llamar placeres sino a los que provienen de una satisfacción inmediata y directa de la voluntad, y no a los que provienen de la cesación de un sufrimiento o de la desaparición de un dolor.

2.º La naturaleza de la vida orgánica, especialmente de las funciones nerviosas en que descansa la conciencia, conduce al necesario resultado de que el placer debe tener un término, como el dolor. La excitación, el cansancio de los nervios hacen nacer esa extraña necesidad de la cesación del placer. Un goce demasiado prolongado se convierte en un suplicio intolerable. ¿Pero se convierte en placer un dolor que no cesa? No, nos exalta y nos irrita contra la suerte que nos le ha deparado, y es menor que ese enfado el agradecimiento a la suerte que nos ha librado de él. La estos dos casos contrarios hay, pues, un exceso de mal sobre el bien. [172]

3.º Numerosas circunstancias fisiológicas y de otro género interceptan o disminuyen la conciencia del placer, mientras que la pena despierta inevitablemente la sensación o el sentimiento correspondiente.

4.º La satisfacción dada a la voluntad es muy corta; la conciencia del placer apenas dura un momento, mientras que el disgusto que sufre la voluntad dura tanto como el acto de la voluntad; y puesto que no hay apenas momento en que no obre la voluntad realmente, puede decirse que la contrariedad es eterna y que sólo se interrumpe por rápidas y falsas alegrías que debemos a la esperanza.

5.º Por último, y este es un punto capital, no es cierto que el placer sea una compensación suficiente del dolor, y con este propósito expone Hartmann el problema bajo la siguiente forma matemática: ¿Qué coeficiente o exponente debe fijarse a un grado de placer para que sea equivalente a un grado de dolor? De seguro no es igual ese coeficiente a la unidad. Probablemente se [173] necesitan muchas unidades de placer para hacer la exacta compensación de una unidad de dolor. así pensaba Petrarca: *Mille piacere non vagliono un tormento*. Schopenhauer, al comentar esta melancólica frase, deduce que un

mundo en que es tan general el dolor, cualquiera que sea la cantidad de placer que nos ofrezca, vale menos que la nada. Hartmann, a su vez, desarrolla de un modo ingenioso la teoría de los coeficientes, propios para disminuir siempre el placer y para dejar el dolor en toda su fuerza, aumentándolo a veces en proporción considerable. Si me dan a escoger entre no oír nada o escuchar durante cinco minutos estridentes y desafinados acordes, y después una música hermosa también durante el mismo tiempo; si tengo que elegir entre no oler y oler primero un objeto infecto y después un perfume; si puedo escoger entre no gustar o gustar un manjar repugnante y después una comida sabrosa, prefiero no oír, no oler, no gustar nada, aunque las sensaciones contrarias que deban sucederse sean del [174] todo iguales. Es verdad que Hartmann confiesa de buena fe que es muy difícil demostrar esa igualdad. Pero aunque no se pueda, en el estado actual de la ciencia, determinar matemáticamente esa igualdad, no puede dudarse que el placer debe ser sensiblemente superior en vivacidad al dolor de la misma especie, para que se equilibren los dos en la conciencia. Si este hecho es exacto, resulta un argumento terrible en favor del predominio del mal en el mundo. Admitiendo que las sumas del placer y del dolor fuesen iguales, su combinación en el seno del individuo daría un estado inferior al de la pura indiferencia: habría un excedente considerable de mal sobre el bien. El mundo parece una lotería: los dolores representan la postura del jugador, los placeres representan su ganancia; pero el jugador no recoge sus premios sino con un descuento correspondiente a la diferencia que existe entre los coeficientes del placer y los del dolor. Suponiendo, pues, una suerte igual, le resultará un déficit al jugador al fin del día; [175] porque el banquero que maneja las cartas le paga en moneda de título inferior, y en el caso de que el jugador gane tantas veces como pierda, habrá jugado un juego de desventaja, habrá perdido. Es verdad que no tenía libertad para negarse a jugar; como decía Pascal, eso no es voluntario, le han embarcado a su pesar.

Estas leyes, sacadas de la constitución de la sensibilidad, prejuzgan la cuestión y la resuelven antes del examen detallado de los supuestos bienes de la vida. Sigamos, sin embargo, a Hartmann en el análisis que va a hacer de ellos, y veamos los principales resultados.

Empieza por establecer que hay un estado de indiferencia que podría representarse por el cero del termómetro. Todo fenómeno, para ser apreciado y sentido, debe elevarse por encima o descender por debajo de ese nivel, que es el de la perfecta insensibilidad. Este estado de insensibilidad absoluta, es la nada en la vida. El que coloca en este estado la felicidad decide la cuestión, [176] prefiere la nada. Los que prefieren la vida, la agitación, el movimiento,

la variedad de las sensaciones, y esto es lo más frecuente, son aquellos en quienes el termómetro marca un grado superior o inferior a cero.

Hay, en primer lugar, estados de sensibilidad que se aprecian como los mayores bienes de la vida: la salud, la juventud, el bienestar, la libertad de acción. Hartmann demuestra que esos estados no procuran por sí mismos ningún placer positivo, excepto el momento en que suceden a los estados dolorosos opuestos. Mientras nada turbe su curso, sólo producen el estado de pura indiferencia. En este estado no existe sensación; pero todo lo que baja de este nivel produce amargo dolor, como ocurre con la enfermedad, la vejez, la pobreza y la dependencia. No se siente un miembro más que cuando está enfermo; hay que estar nervioso para percibirse de que se tienen nervios, hay que tener mala la vista para recordar que se tienen ojos. Lo mismo ocurre con la juventud: es la única [177] edad de la vida en que se reúnen la perfecta salud, y el libre ejercicio del espíritu y del cuerpo. En cuanto desaparece, llegan el cansancio, las molestias de todo género, y la capacidad de gozar disminuye sensiblemente. De donde resulta que la juventud, como el resto de los bienes negativos, sólo es una aptitud, una condición propicia, la capacidad de gozar, la posibilidad y no la posesión del placer. El bienestar sólo se siente por su ausencia; la certidumbre de estar al abrigo de la necesidad y de las privaciones, es la condición *sine qua non* de la vida indiferente, que aún espera las condiciones que han de enriquecerla. Una vida saturada de bienestar es un tormento, si ninguna otra sensación llena el vacío: ese tormento se traduce por el tedio que puede llegar a ser insoportable en medio del mayor bienestar. El trabajo es un gran recurso; pero es en sí una pena, y se decide uno por él como por el menor de dos males bien para escapar a males positivos, la necesidad, la ambición, el fastidio, o en vista de bienes [178] positivos superiores que puede procurar, como por ejemplo, la satisfacción de hacer la vida más agradable a sí mismo o a las personas queridas, o bien para producir obras meritorias. Todos estos supuestos bienes, como la libertad de acción, la paz del alma, no valen más que porque nos libran de un dolor; ¿y qué es esto sino un estado de pura indiferencia? No lo conseguimos, sin embargo, más que parcialmente, por poco tiempo y por casualidad. La vida vale, pues, menos que el no ser, que es la indiferencia absoluta e inmutable.

Examinemos ahora los dos grandes impulsores de toda actividad: «Mientras la filosofía no gobierne la máquina del mundo –dice Schiller– eran el hambre y el amor los principales motores que aseguren el movimiento.» Veamos, pues, cuáles son las satisfacciones que consiguen. Los sufrimientos del hambre son infinitos; ella reina de un modo absoluto sobre gran parte de la

tierra, produce con frecuencia la muerte, y en todas partes la pobreza física e intelectual de la raza, la mortalidad de los [179] niños, las enfermedades especiales que reconocen por causa el hambre de un individuo o de una familia. Compárese con tanto sufrimiento la satisfacción de un individuo que acalla su hambre. ¿Puede compararse con el dolor del que no la satisface? Los placeres de este género no elevan la sensibilidad animal sobre el estado de pura indiferencia. Recordemos la terrible frase de Schopenhauer: «Para averiguar si en el mundo es superior el placer al dolor, o al menos si se equilibran, basta comparar la sensación de la fiera que devora a su semejante con las sensaciones de la fiera devorada.»

Después del hambre viene el instinto sexual que no puede confundirse con el amor, pero que contiene, sin embargo, según asegura Hartmann, «todo el placer real que hay en el amor, no siendo más que pura fantasía lo que no se refiere a la materialidad del acto». Hay en él, efectivamente, algo real, pero es una sensación ciega y fugitiva, aun en los animales superiores. En casi todo el reino animal, no se refiere este [180] instinto a ningún individuo; tiene un carácter puramente genérico. En los vertebrados hay un goce físico, capaz de interesar el egoísmo del individuo, pero en las especies inferiores es extraño el placer a la reproducción, y depende el acto de impulsiones irresistibles, que no carecen de fin, pero sí de intención. El fin está en la naturaleza y es extraño al animal. Al ver las maneras diferentes e indirectas con que se lleva a cabo este acto, es fácil concluir que el goce es vago, casi insignificante. En las especies superiores es otra cosa; se libran sangrientas batallas entre los machos, que hacen pagar muy caro este placer fugaz. La continencia forzada de la mayor parte de los machos que forman el rebaño del macho vencedor, los sufrimientos y la rabia de los vencidos, forman sumadas una cantidad mayor que los placeres amorosos del macho favorecido por la suerte. En la especie humana, sobre todo en las razas civilizadas, son mayores para la mujer los dolores de la maternidad que los placeres correspondientes. Tenemos en esto un [181] ejemplo elocuente de las ilusiones que el instinto impone al juicio. Recuérdese esa mujer que después de haber sufrido varias operaciones cesáreas, no se decidía a renunciar al placer del amor. Esta es una gran prueba del poder del inconsciente. En cuanto al hombre, sólo entre los veinticinco y los treinta años está en estado de fundar una familia. ¿Cómo puede pasar –dice Kant en su *Antropología*– tanto tiempo en esa continencia *contra natura*? Casi siempre en el vicio, y esos vicios destruyen la idea de la belleza, corrompen la delicadeza del espíritu y producen a la larga el peor de los males: la inmoralidad.

El amor es una creación del hombre; lo deriva del hecho de que la unión de los sexos está subordinada al capricho por tal o cual persona, y a que la imaginación, cuyo poder es infinito, promete con la posesión de ese objeto una felicidad ilimitada. ¡Qué contraste en la realidad! Supóngase una muchacha pobre, costurera o criada, que apenas gana para vivir. Sucumbe una [182] noche al poder irresistible de lo que supone que es amor, y que en el fondo no es más que el ardid del *Inconsciente* que quiere la vida. Ya es madre; ¡cuántos sufrimientos y que pocos goces! Después del parto, está sola con ese hijo que no deseaba. Sólo puede elegir entre matarle o decidirse a trabajar para los dos, cuando apenas podía sostenerse ella misma, o lanzarse al vicio para asegurar su juventud los fáciles recursos que le procuraran una vejez ignominiosa y una miseria horrible. «¡Todo eso por un poco de amor!» Otro hecho y en un orden diferente: el amor que tiene por fin la familia. Este cae de lleno, bajo el golpe de Schopenhauer, de la terrible sentencia que ya conocemos, a saber: que el acto de la generación sería imposible si no fuese resultado de las excitaciones del instinto o el irresistible efecto de una especie de embriaguez momentánea que crea la lujuria. Cometido con sangre fría, resulta un crimen contra la nueva generación a que da vida. Semejante responsabilidad es capaz de hacer retroceder [183] a todos los que no hayan perdido la razón.

Después de tanto como se ha censurado el amor en todas las lenguas y en todas las literaturas; después de las invectivas satíricas de Schopenhauer, era difícil ser original. Hartmann ha conseguido, sin embargo, agrupar en un cuadro siniestro todas las miserias y todas las decepciones del corazón. No cae ningún rayo de luz celeste sobre ese cuadro sombrío. Todo es duro y cínico. ¡El amor ilegítimo es contrario a la sociedad, a la opinión y a las leyes, y entonces son grandes los peligros y los sufrimientos, sin contar el vicio y la degradación; en cambio el amor legítimo dura tan poco!... En la mayor parte de los casos, se elevan entre los dos amantes obstáculos invencibles, de donde nace la desesperación irremediable; y en los casos favorables que son muy escasos, ¡qué ilusoria es la felicidad! Aquí es, sin embargo, donde el deseo de vivir resiste más y se venga con mayor crueldad cuando se le contraría, de suerte que se ve uno colocado entre [184] dos males extremos, teniendo que elegir uno de los dos. Compárense además los sufrimientos del amor engañado con las alegrías del amor satisfecho. ¡Cuánto más grandes son aquéllos que estas en intensidad y en duración! Casi siempre ocurre que uno de los amantes quiere más que el otro. El que quiere menos se aleja el primero, y el otro, al sentirse abandonado, muere de dolor y de pena por esa traición. El sufrimiento de la mujer es incalculable, porque es la víctima predestinada de los engaños

del *Inconsciente*, y se sacrifica más completa y más profundamente que el hombre al objeto amado.

El amor que se llama feliz, ¿lo es realmente? Aun aquí descansa la felicidad sobre una serie de ilusiones. Buena prueba de ello es que la alegría de la posesión está en proporción directa de los obstáculos vencidos; por lo cual no es la posesión en sí misma la que causa esa alegría, sino la dificultad de vencer los obstáculos exteriores. Y cuando se han vencido esas dificultades, ¿puede compararse el placer con las penas que [185] se han sentido? La idea en que descansa esa alegría es en sí también una última ilusión; la satisfacción sería la misma si pudiese sustituirse, durante la noche o de otro modo cualquiera, la persona que el amante cree poseer por otra persona con la cual se avergonzaría de unirse⁶. Pero la mejor prueba de que es uno juguete de una ilusión al esperar del amor una felicidad infinita, es la rapidez con que se desvanece esa alegría. Cuando se recuerda el animal humano pintado por Lucrecio con tan enérgicos rasgos, se le ve triste después de ese relámpago de alegría. Esa decepción que sigue tan de cerca al entusiasmo, se agranda más cada día y acaba por llenarlo todo. La desilusión se hace gradualmente en la conciencia; se revela por dos juicios consecutivos, el [186] uno sobre la cosa en sí reducida a la nada, el otro sobre la persona amada. Cuando la posesión asegurada le devuelve claridad de juicio, no ve ya el amante en el objeto ideal que ha creado su deseo, más que un miserable ser humano, con sus vicios, con sus debilidades y con todos sus defectos. Entonces comprende que su sueño ha sido el sueño de un tonto, pero su amor propio le hace hipócrita. No quiere ser engañado de un modo tan horrible; trata de ocultar su decepción al mundo; querría ocultársela a la persona amada, ante la cual se sonroja de las insensatas palabras de cariño que le ha dirigido; procura engañarse a sí mismo y esto agrava su dolor. Comprende que mienten sus ilusiones, y padece por haber amado, por no seguir amando y por no atreverse a confesárselo a sí mismo ni a comunicarlo a los demás.

Después de verificada esta prueba dolorosa, está advertido para no empezar de nuevo. Por eso sólo el primero es verdadero amor; el segundo y los siguientes están contrariados por [187] el recuerdo de la primera experiencia. Por eso dice Goethe en *Verdad y poesía*, refiriéndose a Werther:

⁶ Este argumento parece que se lo ha inspirado a [Hartmann](#) la lectura de la novela de M. Cherbuliez: *Ladislas Bolski*, en la cual se refiere y analiza una aventura de ese género; en el caso de que la idea hubiese sido original de Hartmann, hay que reconocer en ello una coincidencia singular entre dos hombres de imaginación.

«Nada contribuye más al hastío de la vida que un segundo amor. El carácter de eterno y de infinito que eleva el amor por encima de todo se ha desvanecido; el amor parece efímero como todo lo que concluye.» Y a pesar de todos los argumentos que le hace la razón, no se deja destruir el instinto; sus reclamaciones son tan enérgicas, que sólo nos queda la elección entre dos males. Como decía Anacreonte: «es difícil no amar; pero es igualmente difícil amar.» Queda un tercer partido que tomar, el de Orígenes, no en el sentido en que lo tomaba Orígenes, o sea en nombre de un bien superior al cual quería dedicarse sin reservas, sino como hombre convencido de que bajo el punto de vista del egoísmo vale más desarraigar en sí físicamente la necesidad que sufrir por ella de dos maneras, cediendo a ella y resistiéndola. Digna conclusión de esta filosofía, que produce lógicamente los eunucos. [188]

El casamiento está juzgado por una frase que Hartmann toma de Lessing: «No hay más que una mujer mala en el mundo; pero desgraciadamente es ésta para cada cual la mujer propia.» Lo que solo era una genialidad más o menos ingeniosa en Lessing se convierte en un argumento enfático y pedante en Hartmann.

Los sentimientos de la familia, el amor a los hijos, la amistad, la compasión, todo lo trata con la misma desenvoltura, todo cae bajo el golpe del mismo dogmatismo, ligero y duro a la vez. El sentimiento del honor, el aprecio público, la ambición, la mansión de la gloria, dependen de la opinión de los demás y no tienen, por consiguiente, más fundamento que nuestra imaginación; mis penas y mis alegrías sólo existen en mi cerebro, no en el cerebro de los demás. La opinión de mis semejantes sobre mí no tiene más que un valor imaginario y convencional; no tiene valor efectivo alguno sobre mí. ¿Serán, quizá, exceptuadas de este análisis las opiniones religiosas? De ningún [189] modo; no habría razón para que tuviesen ese privilegio. Esa exaltación del ser relativo que pretende sentir al ser absoluto, que le persigue en el infinito vacío de un cielo imaginario como el objeto de una sensación y de un goce, toda esa falsa felicidad, irrealizable en sí se corrompe en su misma ilusión por los profundos dolores, por el espanto del alma piadosa asustada de su iniquidad, por su miedo al juicio de la otra vida, por sus lamentaciones sobre los pecados que su imaginación ha creado a su capricho. El devoto se engaña a sí mismo; es a la vez la víctima y el verdugo: Hartmann lo asegura; hay que darle crédito. Todo tiene el mismo valor en este análisis, superficial y autoritario.

Acabamos de examinar dos especies de bienes, los unos que sólo son estados negativos, condiciones de un estado de indiferencia, como la salud; los otros, que son formas de placer *subjetivamente real*, fundadas en un excedente de felicidad inútilmente esperado y por consiguiente ilusorio, como el amor. [190] Hay, finalmente, otra categoría, la de los placeres *objetivamente reales*, producidos por el arte y por la ciencia. «Estas —exclama Hartmann— son los oasis del gran desierto.» ¡Y aún hay que reducir tanto de estas alegrías! Si separamos de estos placeres que se fundan en la contemplación estética y en el conocimiento científico lo que sólo es apariencia, afectación o cálculo positivo, todo lo que obedece a razones extrañas al arte o a la ciencia, se desvanecerá casi por completo esta última forma y este supremo recurso de la humana felicidad. En cuanto a los verdaderos goces que permanecerán inscritos en el imperceptible haber de la humanidad, ¡cuestan tanto dolor! Han sido comprados con el sufrimiento, con el estudio, con el trabajo, con la necesidad de aprender la parte mecánica de cada manifestación del arte o de ser siempre iniciado en la ciencia anterior. No hay más que un momento feliz, el del descubrimiento o de la concepción; pero casi enseguida suceden a ese delicioso instante las largas horas de la [191] ejecución mecánica y técnica de la obra. Después vienen las decepciones, las luchas contra la envidia, los fracasos ante el público. Añádase a esto la organización nerviosa de los artistas y de los sabios, más viva, más impresionable al choque menor que la de los demás hombres, y se verá que los goces privilegiados de una minoría reducida se expían por una capacidad para el dolor infinitamente más grande. En esto, como en todo lo demás, se concluye que el sentimiento guarda exacta proporción con el desarrollo de la conciencia. La felicidad sólo existe en el mundo mineral: ese es el estado inmóvil y fijo, el cero puro de la sensibilidad, por encima del cual nos agitamos inútilmente.

Los supuestos bienes de la vida humana pueden clasificarse del siguiente modo: 1.º Los que corresponden al estado de pura indiferencia y sólo representan la ausencia de determinadas especies de dolor, como la salud, la juventud, el bienestar. 2.º Los que no sirven más que para realizar fines [192] extraños y que son ilusorios desde el momento en que se les toma por fines verdaderos, como el deseo de la fortuna y del poder o el sentimiento del honor. 3.º Los que por término medio causan más sufrimiento que placer, como el hambre, el amor físico. 4.º Los que se fundan en ilusiones que el progreso de la ciencia debe disipar, como el amor sentimental, la piedad, la esperanza. 5.º Los que están claramente reconocidos como males y que se aceptan para evitar otros mayores, como el trabajo, el matrimonio. Y 6.º Los que procuran más placer que pena, pero cuyo placer está más o menos ligado

al dolor y comprado por él, y que sólo puede repartirse entre un número reducido de individuos, como el arte y la ciencia.

Tal es el balance de la vida, trazado por una mano que no ha temblado de emoción un solo instante. Yo he tratado de exponer con fidelidad esta dialéctica que palpa las raíces del corazón humano para romperlas y secarlas. He seguido hasta el final este teorema que se desarrolla con una rigidez inflexible [193] a través de todo lo más profundo y más íntimo de las razones que tiene el hombre para vivir, y que no deja penetrar por el espeso tejido de su lógica, ni una emoción, ni un grito, ni un acento que denuncie la compasión y el arrepentimiento. Sólo hay un sentimiento, el del afán calculado y frío de destruir la vida y de conducirla, quitándole todas las ilusiones, a la nada. No perdemos el tiempo al refutar este análisis, la mostrar que en todo hay exceso o defecto en este cuadro. Sabemos que la atracción de la actividad resistirá siempre victoriosamente a la fascinación de la muerte; nos parece inútil demostrar que hay muchísimo mal en el mundo, pero que el peor de los males es la maldición del ser, es la abdicación de la vida.

No examinaremos, pues, los elementos arbitrarios y la fantasía que se hacen entrar en esta balanza de la vida humana. Pero quisiéramos marcar la distinción de estas dos cuestiones diferentes, que el pesimismo siempre confunde: la del valor de la existencia para [194] cada uno de nosotros y la del valor de la existencia considerada en sí, el valor relativo y el valor absoluto de la vida. La primera cuestión no es susceptible de una contestación general, y todas las consideraciones destinadas a convencernos de que debemos ser desgraciados, son trabajo y tiempo perdidos. No hay medida común ni entre los bienes comparados los unos con los otros, ni entre los males comparados entre sí, ni entre los bienes y los males: no es posible compararlos ni en el sujeto, ni en el objeto, ni en el acto que los constituye. Aquí es quimérico todo ensayo de análisis cuantitativo; la calidad de los bienes y de los males es el único punto de vista de una comparación factible; y la calidad no se puede reducir a números. No hay, pues, método preciso de determinación, no hay tarifa posible, ni signo matemático o de fórmula que expresen el valor del placer y de la pena, por lo cual la idea de formar el balance de la vida humana es una quimera. Hay placeres tan vivos, que un relámpago de esas [195] alegrías devora una vida de miseria; hay dolores tan intensos, que devoran en un instante y para siempre una vida feliz. Además, el placer y el dolor contienen un elemento subjetivo de apreciación, una parte personal de sensación o de sentimiento que destruye todos los cálculos, que escapa a toda evaluación, a toda apreciación exterior. Como decía con mucho ingenio un

critico inglés: V. prefiere que le arranquen una muela dolorida, yo prefiero soportar el dolor de muelas; ¿quién podrá juzgar de nuestras apreciaciones? El uno prefiere casarse con una mujer hermosa y tonta, el otro con una mujer inteligente y fea; ¿quien tiene razón? La soledad es una pena insoportable para V. y constituye un placer inmenso para mí; ¿quién tiene peor gusto de los dos? Ninguno. Podrían citarse infinitos ejemplos que sugieren el buen sentido y la experiencia de la vida. Un marinero de Londres prefiere su ginebra al vino más delicado y aromático del mundo; ¿podrá demostrársele que comete un error? Tal amigo mío se entusiasma con mil [196] canciones de zarzuela y se duerme oyendo las sinfonías de Beethoven. Se le podrá decir que no tiene gusto; pero nada le importará a él. Seguirá gozando con sus canciones. Un hombre que ha nacido con un organismo fuerte, con un cerebro bien constituido, con facultades bien equilibradas, le gusta la lucha y el ejercicio de su voluntad contra los obstáculos, hombres o cosas; otro que es enfermizo, tímido, con una imaginación y con unos nervios predispuestos a las impresiones exageradas, enemigo de la lucha, en éste y no en el otro tendrá razón Hartmann al decir que el esfuerzo es una pena y la voluntad un trabajo cansado. ¿Quién decidirá si ese estado es en sí una pena o un placer? El sentimiento del placer o de la pena es el placer y es la pena en sí; el sentimiento de la felicidad se confunde con la misma felicidad. ¿Se juzga que mi vida es mala? ¿Qué me importa si yo la encuentro buena? ¿Hago mal en ser feliz? Puede que sí; pero lo soy si creo serlo. No ocurre con la dicha como con la verdad; la dicha es [197] subjetiva: si se soñase siempre y el sueño fuese siempre feliz, se hubiera conseguido la eterna felicidad. Todo balance de la vida humana formado sobre el examen comparativo de las penas y de las alegrías, es falso por su punto de partida, que es la apreciación individual del que lo establece. La falsedad del sistema pretende imponer la razón como una necesidad contra los hechos.

Queda la otra cuestión, la del valor de la existencia considerada en sí, o sea su valor absoluto. Esta cuestión, única importante, la han abandonado por completo los pesimistas; merece, sin embargo, ser estudiada, pero no puede tratarse si no se establece un orden diferente de consideraciones. En todo el análisis de Hartmann reina un error fundamental sobre la significación y el sentido de la vida. Si el objeto de la existencia es la mayor suma de placeres, es posible y aun probable que la existencia sea una desgracia. Pero si tiene razón Kant; si el mundo entero no tiene más que una explicación y un fin, realizar la moralidad; si la vida es [198] una escuela de experiencia y de trabajo en que el hombre tiene que llenar su cometido aparte de la dicha de que pueda gozar; si esta tarea es la creación de la personalidad por el esfuerzo,

lo cual constituye la más alta concepción que puede formarse de la existencia, cambia por completo el punto de vista, puesto que la desgracia es un medio y tiene su utilidad, sus consecuencias ordenadas y previstas en el orden universal. En ese caso el sistema de la vida, tal como lo desarrolla Hartmann, es radicalmente falso. Si hay, realmente, un excedente de dolor en la existencia humana, no hay que concluir por eso que el pesimismo tiene razón, que el mal del ser es absoluto, que es urgente y necesario convencer a la humanidad de la sinrazón del deseo de vivir y precipitarla en la nada. Si existe ese excedente de dolor, es un título para el hombre. La vida desgraciada vale la pena de vivir, y el dolor vale más que la nada: crea la moralidad y garantiza un derecho.

Capítulo VI

El fin de la evolución del mundo: la nada, último término de progreso



éstanos averiguar cómo pretenden combatir el mal radical de la existencia los apóstoles de esta nueva religión del pesimismo que ya tiene sus fanáticos y sus mártires, y con qué procedimientos esperan destruir ese mal. También conoceremos el principio de acción que se nos propone como el único digno de la nueva humanidad. Aquí se opera el paso de las teorías puras del pesimismo a la filosofía práctica. Después de haber hecho *tabula rasa* en la razón y en la conciencia del hombre, después de habernos desposeído de todos los fines ilusorios en torno de los cuales se agitaba nuestra incurable miseria, debe remplazarlas asignándonos un motivo razonable de vivir, un fin hacia [200] el cual podamos dirigir útilmente nuestra vida errante en el vacío, ocupada en la inutilidad sacrificada a quimeras. De la consideración del *processus universalis* y del fin a que tiende, se deducirá el fin positivo que en adelante debe regular a la acción humana. La lógica exige que el hombre no separe su causa de la del universo y que haga, como dice Hartmann, «de los fines del *Inconsciente* los fines de su conciencia.» Bajo dos aspectos es el mismo problema: renunciar al ser por sí mismo, llevar el Todo a la nada.

Tal es en su vaga y abstracta generalidad el importante concepto de la redención, que ocupa un lugar tan grande en la filosofía de la voluntad y en la del *Inconsciente*. Se trata nada menos que de compensar los sufrimientos de este Prometeo cósmico, del ser único que vive en la humanidad, pero que también vive en el resto de la naturaleza. Siendo el supremo mal la existencia, la ley del sufrimiento es universal; no tiene ni excepciones ni límites, se extiende tanto como se extiende [201] el ser, bastante más allá del punto oscuro en que nace la conciencia, más allá de aquel en que aparece la forma orgánica; resuena vagamente en las últimas vibraciones del éter. Pero aunque todo lo que existe sufre, sólo conoce su sufrimiento la humanidad, y ella sola puede trabajar para su redención; gracias a ella debe cesar este tormento sin tregua que se impone a sí mismo lo absoluto con su constante esfuerzo hacia la existencia que siempre se renueva y se ve siempre castigada por el dolor. Es verdad que el remedio no es de fácil aplicación. Para conseguir que la

humanidad lo conciba, para convencerla de su eficacia, para decidirla a su aplicación, se necesitará mucho tiempo, largos esfuerzos, y numerosas generaciones de pesimistas tendrán que emplearse en esta tarea. Pero también será enorme la gloria de conducir al mundo al término supremo, al desenlace de esta tragedia lamentable en que trabajamos a nuestro pesar, mezclados los espectadores y los actores, y en la cual nos [202] han precedido tantos siglos silenciosos, las innumerables y lentas evoluciones de la vida orgánica y de la naturaleza inorgánica, mudas víctimas de la misma fatalidad, personajes oscuros de este drama infinito y misterioso de las cosas.

El enigma del dolor, que es el mismo enigma del universo, es, pues, el hombre que está destinado a descubrirlo por el pensamiento y por la acción. En este punto concuerdan Hartmann y Schopenhauer. Seductor y místico es el acento con que ambos nos convidan a la obra de nuestra salud. Diríase que se está oyendo a unos profetas o a unos místicos, siempre inspirados. «Sabemos –exclama Schopenhauer, imitando a San Pablo–, que toda criatura suspira como nosotros por su redención, pero la espera de nosotros que somos los primogénitos del espíritu.» «Sí –repite Hartmann con un entusiasmo sombrío–; estamos en el mundo como los hijos preferidos del espíritu, y debemos combatir valerosamente. Si la victoria abandona [203] nuestro campo y esteriliza nuestros esfuerzos, no tendremos al menos nada que echarnos en cara. Sólo si estuviésemos hechos para vencer y perdiésemos la batalla por nuestra cobardía, recibiríamos nosotros (es decir el ser del mundo que vive dentro de nosotros), el castigo de soportar durante más tiempo el tormento de la existencia. Adelante, pues; trabajemos para el progreso universal, como los obreros de la viña del Señor.» Estos filósofos exhortan a las voluntades indecisas en un tono religioso, animándolos a despojarse de todas las formas del egoísmo que no es más que la perversidad obstinada en vivir contra su propio interés, contra el interés del mundo entero; al son de los cánticos y de los himnos pesimistas se libra la gran batalla de la muerte contra la vida.

Tratemos de hacernos cargo, siguiendo estas teorías, de la evolución del mundo y del fin que persigue. Sólo el pesimismo, según se nos asegura, ha podido apreciar esta fin absoluto de las cosas a la luz siempre [204] creciente de su principio, con el maravilloso instrumento de su lógica implacable, indiferente a todas las reclamaciones del sentido individual, sorda a las voces del instinto. La atenta lectura de un capítulo de la obra de Hartmann nos pondrá en estado de poder resolver esta grave cuestión, de la cual depende la de la redención del mundo.

Hay un fin supremo en la evolución del universo. Es un axioma más bien que un principio demostrado, que no puede ser infinita la serie de fines, y que cada uno en su serie no es más que un medio con relación a la serie siguiente, que es necesario que haya un fin último y supremo, al cual se dirijan todos los fines intermediarios. Aceptemos el axioma en lo que es y en lo que vale. Si la serie de fines es necesariamente finita, ¿cual es la de todos los fines propuestos y que puede considerarse como la última explicación y el término del movimiento del universo?

¿Es la felicidad positiva? Toda la argumentación de la filosofía pesimista [205] se ha dirigido contra esta solución. Recuérdense «los tres estados de la ilusión» recorridos instintivamente por la dolorosa experiencia de Leopardi, y descritos científicamente en el reflexionado análisis de Hartmann. El primer estado de ilusión nos ha conducido a esta verdad, que la existencia presente es mala; en el segundo estado se ha reconocido que la vida futura es una ilusión; por último, el tercer estado nos lleva a renunciar la felicidad positiva, aun bajo la forma del progreso. Ningún periodo de evolución nos presenta la felicidad positiva realizada; todas las edades concuerdan en descubrirnos que sus contrarios, la desgracia y el sufrimiento, son los únicos que se producen en el universo, y que el progreso del mundo, al destruir la ilusión y desarrollar la conciencia, no hace más que acrecentar el mal.

Por otra parte, ¿puede creerse, sin divagar, que la evolución del mundo es su propio fin y que no se propone otra cosa, en las laboriosas vicisitudes del ser, que el juego pueril de un [206] espectáculo variado que se procura a sí misma? Evidentemente no. Esto sería contrario a la sabiduría absoluta que reconoce Hartmann al *Inconsciente*. Hay contradicción en admitir que la evolución sin un término ideal o real y por sí misma constituye un bien absoluto. La evolución no es más que la suma de los momentos sucesivos que la componen: si cada uno de esos momentos no tiene ningún valor o representa una cantidad negativa, la evolución total no tiene sentido. ¿Será la libertad, como algunos pretenden, el fin del *processus* del mundo? ¿Pero de qué libertad se trata? ¿De la del individuo? ¿Cómo puede su aislamiento y su separación del Todo constituir un bien absoluto? Y si se trata de la felicidad del Todo, ¿qué significa esto? Si el *Inconsciente* es el Uno-Todo, nada puede desde fuera ejercer sobre él influjo alguno.

¿Podría, como ha sostenido Kant, ser la moralidad el único fin racional de la evolución? Hartmann discute varias veces esta cuestión y la resuelve [207] negativamente. Según él, la moralidad sólo tiene significación bajo el punto de

vista de los individuos, es decir, que no pertenece al mundo de los fenómenos, ni al ser verdadero. El instinto de la individualidad es la conservación de su propio ser, y su forma necesaria es el egoísmo. Egoísmo e individualidad son términos inseparables; con el egoísmo nace el desprecio de los derechos ajenos, cuando están en conflicto con nuestro interés, es decir, la injusticia, el mal, la inmoralidad. Para hacer contrapeso a los males necesarios del egoísmo, ha puesto el *Inconsciente* otros instintos en el corazón del hombre, como la piedad, el agradecimiento, el sentimiento de la equidad y el deseo de devolver bien por mal, sin los cuales la sociedad, ahogada por el egoísmo, no podría subsistir. Pero los maravillosos efectos de la moralidad y de la justicia no deben engañarnos en lo que a su naturaleza se refiere: no representan en el fondo más que ideas abstractas, que sólo se aplican a las relaciones de los individuos, entre sí o con [208] asociaciones de individuos, pero que no tienen ningún sentido con relación al ser verdadero, al Uno-*Todo*. «No son más que formas de relaciones entre fenómenos; no pueden tener un valor teológico absoluto.» Además, está demostrado que mientras la injusticia aumenta el sufrimiento en el mundo, es impotente la justicia para disminuirlo. No hace más que trabajar en el mantenimiento del *statu quo*; no edifica nada: su obra es de reparación, no de construcción. El bien que la caridad hace en el mundo no es nada comparado con los males que produce la violación de la justicia. «De todos modos, la moralidad positiva del hombre caritativo debe sólo considerarse como un mal necesario que previene otro mayor. Es más triste que haya personas para aceptar las limosnas que ventajoso que haya personas que las den.» Por último, si fuese la moralidad, según la doctrina de Kant, el fin absoluto del *processus*, se la vería sin duda aumentar con el tiempo, elevar su nivel, extenderse en superficie y ganar en profundidad [209] en las diferentes clases sociales. Hartmann pretende que esa es una pura ilusión de los filántropos y de las almas sensibles. Realmente, sólo ha cambiado la forma de la inmoralidad: la misma relación existe, con corta diferencia, entre el egoísmo y la caridad. Si nos extrañan la crueldad y la brutalidad de los tiempos pasados, no hay que olvidar que la rectitud, la sinceridad, el sentimiento vivo de la justicia, el respeto a la santidad de las costumbres caracterizan a los pueblos antiguos, mientras que vemos reinar en el día la mentira, la falsedad, la perfidia, el espíritu de burla, el desprecio de la propiedad, el abandono de la probidad instintiva y de las costumbres honradas, cuyo valor con frecuencia no se comprende ya. La perversidad ha quedado la misma, pero ha dejado los zuecos y se viste de frac. Nos acercamos al tiempo en que la injusticia tomará formas aún más pronunciadas, en que el robo y algunos otros fraudes condenados por la ley, se despreciarán como faltas vulgares, como torpeza inferior [210] resultando sólo más hábil el que respete

el texto de la ley, violando al mismo tiempo el derecho de los demás. La injusticia no se convertirá: quedará igual a sí misma, y la moralidad no aumentará un punto porque no sufrirá la legalidad. Habrá siempre, bajo distintas apariencias, el mismo fondo de egoísmo y de avaricia: la suma de la inmoralidad es invariable en el mundo.

Esta falta de verdadero progreso en la realidad, basta, como dicen algunos, para refutar la ilusión de los que pretenden con Kant, que el universo no tiene fin más elevado que el reino de la justicia sobre la tierra. Hay que buscar este fin en otra parte, en la dirección en que encontremos realmente un progreso determinado y constante, un perfeccionamiento gradual. Pero un signo semejante no se encuentra más que en el desarrollo de la conciencia del universo, es decir del pensamiento en que reflexiona el ser. Aquí vemos realizarse el progreso con mucha claridad y sin interrupción, desde la aparición de la primera célula, hasta la [211] humanidad en su estado actual, y probablemente seguirá todavía mientras subsista el mundo. Todo contribuye a producir y a aumentar la conciencia, no sólo la perfección del sistema nervioso que le sirve de órgano, sino las condiciones mismas de la individualidad, el deseo de la riqueza, que aumentando el bienestar, da mayor libertad al espíritu, la vanidad, la ambición, la pasión de la gloria, estos estimulantes de la actividad intelectual, el amor de los sexos que lleva al perfeccionamiento de las aptitudes; en una palabra, todos los instintos útiles a la especie, que cuestan al individuo más sufrimientos que placeres, se convierten en ganancia pura y siempre creciente para la conciencia.

El continuo desarrollo de la conciencia marca la dirección en que debemos encontrar el fin de la evolución universal. Pero la conciencia en sí misma no es más que un medio para conseguir otro fin. Es sin duda el fin más elevado que existe en el mundo; pero no puede ser ni un fin absoluto ni tampoco el fin [212] de sí misma. Esto es lo que hay que comprender bien: «Está engendrada en el dolor, no prolonga su existencia más que en el dolor; y al precio del dolor compra su desarrollo. ¿Qué compensación hay aquí para tantos males? No es más que el espejo en que el ser se satisface mirándose. Si el mundo fuese bueno y hermoso, podríamos aprobar esa satisfacción. Pero un mundo absolutamente desgraciado, que no puede tener ningún placer en contemplar su propia miseria, que debe maldecir su existencia, desde el momento en que sabe juzgarla, ¿cómo puede un mundo tal considerar el agrandamiento aparente y puramente ideal de la personalidad en el espejo de la conciencia como el fin racional, el fin absoluto de su ser? ¿No hay bastantes sufrimientos en la realidad? ¿Es necesario reproducirlos como en una linterna

mágica? No; la conciencia no puede ser el fin supremo de un mundo cuya evolución está dirigida por la sabiduría inmensa del *Inconsciente*.» Hay que buscar, pues, en otra parte el fin absoluto del cual el [213] desarrollo de la conciencia sea sólo un medio.

Este fin sólo puede ser la felicidad. No sirve darle vueltas a la cuestión: no hay otro principio a que pueda atribuirse un valor absoluto, que podamos considerar como un fin en sí, nada que toque tan profundamente a la naturaleza propia, a la esencia interna del mundo. Todo lo que vive tiende a la felicidad: sobre ese principio descansan, a pesar de sus diversas formas, todos los sistemas de filosofía práctica. La aspiración a la felicidad es la esencia misma de la voluntad que busca el medio de gozar. ¿Pero no se ha declarado ya que es imposible la felicidad? ¿No ha demostrado el pesimismo que es insensato ese deseo, que todo es ilusión, decepción, sufrimiento en este trabajo, que el desarrollo progresivo de la conciencia sólo llega a un resultado negativo y a una conclusión triste, la locura del deseo de la felicidad? Aquí se nos presenta una antinomia: por una parte, el único desarrollo real que es sensible en el mundo es el de la [214] conciencia, pero este desarrollo de la conciencia no es un fin en sí mismo, exige otro fin. Este fin absoluto no puede concebirse fuera de la felicidad; la felicidad es la única cosa que representa la fuerza de un motivo y la realidad de un fin. Por otra parte, no puede haber felicidad bajo ninguna forma real ni posible de la existencia; este es un punto sobre el cual no admite el pesimismo contradicción.

¿Cual será, pues, la solución de esta antinomia que presenta a la felicidad a la vez como necesaria y como imposible? La solución es muy sencilla en sí, aunque muy inesperada: no puede haber felicidad positiva, y la felicidad es, sin embargo, necesaria; puede haber, pues, o mejor dicho debe haber una felicidad *negativa absoluta*, que es precisamente la negación misma del ser, la anulación total, el mejor estado que pueda conseguirse; es la ausencia de todo sufrimiento, la más alta felicidad es la de no ser. La felicidad negativa de dejar de ser, ese es el fin supremo, el único fin lógico de las cosas, la [215] explicación del *processus* universal, la fórmula soberana de la redención. No puede dudarse que este triunfo de la idea sobre el deseo de vivir ha de realizarse con el tiempo. Fuera de esta solución no habría más que una evolución sin fin, un *processus* que la necesidad o las circunstancias detendrían algún día ciegamente. La vida sería una continua desesperación como un infierno sin salida. «Para nosotros –dice Hartmann– que reconocemos en la naturaleza y en la historia el movimiento grandioso y admirable de un desarrollo progresivo, que creemos en el triunfo final de la

razón cada vez más esclarecida, nosotros confesamos nuestra fe en la realidad de un fin, que será la redención de todos los sufrimientos de la existencia; y debemos contribuir por nuestra parte, bajo la dirección de la razón, a terminar esta obra suprema.» De este modo se llega, por medio de un concepto razonado de la evolución, a suprimir la misma evolución.

Schopenhauer llegaba más rápida y más directamente a la misma [216] conclusión, por una deducción de la naturaleza de la voluntad, que en cuanto se realiza no puede ser más que esfuerzo, cansancio y actividad contrariada.

Todo ser sufre, decía, puesto que no es más que un grado de *objetivación* de la voluntad; toda vida es tanto más dolorosa cuanto más se siente, y como la vida humana representa en su grado más intenso el deseo de vivir, representa el máximo de dolor en ese máximo de conciencia. Nuestro mundo es, por la naturaleza misma de su principio, el peor de los mundos posibles: de ahí se deduce inmediatamente y sin tantos rodeos la necesidad científica de la nada.

De ese modo se encuentran, en las mismas consecuencias, el pesimismo resuelto y absoluto de Schopenhauer con el pesimismo mixto y contradictorio de Hartmann, que sostiene que este mundo es el mejor de los mundos posibles, dado el hecho de su existencia, que es la peor de todas las cosas. [217]

Una sinrazón lógicamente organizada, eso es para él el mundo actual; una locura administrada racionalmente y conducida hasta el punto en que ella misma se convenza de que es una locura, eso es la redención.

Capítulo VII

Los expedientes y los remedios propuestos por Schopenhauer contra el mal de la existencia. El budhismo moderno



La redención del mal de la existencia es el fin de toda filosofía pesimista; ¿con qué medios se obtiene este resultado? Antes de emprender el estudio del gran remedio, del que, finalmente, debe aplicarse al mal de la existencia, indiquemos algunos de los remedios provisionales que han sido propuestos por los filósofos pesimistas, no para destruir el mal, sino para reducirlo, para suspender momentáneamente su terrible acción sobre la conciencia. Estos expedientes, imaginados contra la sensación actual del mal, se reducen a dos: la ciencia y el arte. Por la ciencia y por el arte puede el sujeto de la [219] voluntad, el individuo, el desgraciado esclavo de la vida, escapar durante algunos instantes a la conciencia de su individualidad y alcanzar un grado superior de libertad, de paz y de serenidad, capaz de prometerle una redención futura.

Examinemos bajo este punto de vista el arte, sobre el cual Schopenhauer, siguiendo de cerca a Kant y comentándole, por decirlo así, ha desarrollado algunas ideas notables. ¿Cuál es el efecto más seguro del placer estético? Es la supresión momentánea de todo lo que constituye el cansancio de vivir, la supresión del egoísmo, un estado de completo desinterés en la contemplación pura de la idea. En este estado se despoja el espíritu de todo interés personal y de la miseria de la voluntad, como la idea del objeto se despoja a los ojos del artista de las imperfecciones del objeto particular y se idealiza en nuestro pensamiento. Por una parte es la redención del sujeto que contempla, por otra parte, la redención de la cosa contemplada, que [220] se eleva al estado de idea pura, de idea platónica, deshaciéndose de las condiciones del tiempo, del espacio y de la casualidad. «Mientras nos abandonamos a la inmensidad de nuestros deseos, de nuestras esperanzas y temores continuos, estamos sujetos a la voluntad y no tendremos ni placer ni reposo duraderos; el sujeto de la voluntad permanece bajo la rueda inexorable del Ixión. Pero cuando una circunstancia exterior o una disposición interior nos eleva de pronto por encima del torrente infinito de la voluntad, cuando el conocimiento redimido se apodera de las cosas redimidas de toda relación con la voluntad, es decir,

fuera de todo interés personal, abandonándose por completo a ellas como a representaciones puras y no como a motivos, entonces el reposo, inútilmente buscado en otras partes, penetra en nosotros y nos llena de bienestar (tanto al menos como es posible, no pudiendo ser el bienestar la supresión del sufrimiento). Es el estado sin dolor que Epicuro apreciaba [221] como el mayor bien y como la manera de ser habitual de los dioses. Nos vemos libres del árido esfuerzo de la voluntad. Es como el reposo del *sabbat* que celebramos al sentirnos por un instante libertados del trabajo en la prisión correccional de la voluntad. Por un momento se detiene la rueda del Ixión.»

Feliz estado aquel en que el espíritu se abandona a la intuición, se sumerge en ella por completo, se deja llenar por la contemplación natural del objeto de arte que tiene delante, sea un paisaje, un árbol, o bien un cuadro admirable. «El espíritu se pierde entonces con la conciencia de sí mismo, no subsiste más que como un sujeto puro, libre de toda relación con la voluntad, como un espejo claro del objeto, de modo que parece que el objeto está sólo sin que haya nadie para percibirle... El que tiene la intuición no se separa más de ella, formando ella con él un solo todo.» El objeto ya no existe, sólo existe la idea, es la forma eterna, por la cual se ha elevado el sujeto, se [222] ha redimido; se ve libre del tiempo, libre de la voluntad, libre del esfuerzo, libre del deseo, libre del dolor; participa de lo absoluto, de la eternidad de la idea; ha muerto para sí mismo, sólo existe en lo ideal. ¿Qué importan entonces las condiciones y las formas de su individualidad pasajera? ¿Qué importa en ese estado de absoluto desinterés, que sea del fondo de una cárcel o de un palacio de donde se contemple una puesta del sol? Ya no hay prisionero, ya no hay rey; no hay más que una intuición pura, una visión libre del ideal, una participación momentánea de la *idea* de Platón, un *noumène* de Kant, olvidado de la vida transitoria y del tormento diario, por un instante suspendido.

Sería la gloria ese estado si pudiese durar; pero es imposible que se prolongue un reposo tan ideal. Tanto para el que contempla la naturaleza, como para el artista, es pasajera esta concepción objetiva del mundo y de las cosas. La tensión de espíritu exigida para ello, es artificiosa y está fuera de las condiciones de existencia; la naturaleza misma del deseo se opone a que se prolongue. El curso de la vida y del mundo, olvidados un instante, se renuevan para el artista y para el sabio, perdido en la contemplación de las leyes, y para el filósofo, absorbido por la meditación de lo absoluto. «Pronto vuelve el momento en que cada uno debe obrar con sus semejantes en la gran comedia de la vida y en que el hombre ensimismado, llamado bruscamente a su papel, sentirá el hilo del cual está suspendido y que le comunica el movimiento.»

Luego no es más que una redención momentánea la que nos ofrecen la ciencia y el arte. Además, el empleo de esos medios no está al alcance de todos en la ruda batalla por la vida que libran la mayor parte de los hombres, para los cuales el pan de cada día es el más importante problema. Privilegio de pocos, no pueden consolar estos remedios a la inmensa muchedumbre humana, ni disminuir el peso de su miseria; son provisionales y relativos, no sirven más que un [224] instante, y el sufrimiento llena pronto la existencia de los más favorecidos por el ideal. Todo esto es insignificante, comparado con la cantidad de desgracia y de sufrimiento que llena el mundo. Contra un mal universal y absoluto, se necesitan otras armas mejor templadas, que estén al alcance de todos los hombres, que hieran al mal profundamente en su raíz y le destruyan.

¿Existe un remedio universal y absoluto como lo es el mal de la existencia a que debe combatir? ¿Es de una eficacia segura, es de fácil aplicación? Ya veremos que no es tan sencillo como se cree el convertir en la nada al ser; el ser resiste a todas las tentaciones de este género por una fuerza indomable, cuyos dos tipos son, en el orden físico, la indestructibilidad del átomo, en el orden moral, la persistencia del deseo de vivir. ¿Cómo se podrá, pues, verificar «ese paso de la sensibilidad y de la voluntad, a la insensibilidad del no ser absoluto?» Esto es lo que pregunta [Hartmann](#), sin [225] desconocer la dificultad del problema. Pero trata de franquear ese paso formidable, siguiendo a Schopenhauer, y veinticuatro siglos después de una tentativa análoga, la que en la historia religiosa del Oriente está marcada con el nombre de Buda. ¿Ha tenido más éxito Hartmann que sus predecesores en este extraño y peligroso esfuerzo de la razón? Nuestros lectores lo juzgarán. Nos ha parecido curioso presentar las tres soluciones propuestas para la conversión del ser a la nada con los comentarios y con las críticas que han levantado cada una de ellas, la de Cakya-Mouni, rectificada por Schopenhauer, la de Schopenhauer destruida y reemplazada por Hartmann. Veremos si la solución que nos ofrece la nueva filosofía del *Inconsciente*, presenta menos dificultades que las otras dos, y levanta menos objeciones. Después de todo, cuando se trata de atacar todas las energías de la voluntad humana, a todas las fuerzas de la naturaleza, de separarlas de su aspiración al ser y de hacerlas volver a la nada, no es de [226] extraño que se muestren indóciles los espíritus, y puede concedérsenos que haya derecho de ser exigentes en esta materia. Al final de este examen comparado, se nos impondrá una conclusión: que es en definitiva muy difícil que muera el universo, sea porque no se hayan encontrado razones convincentes para determinarle a ello, o medios de hacerle comprender la razón, sea porque el procedimiento práctico no sirva para procurarle el bien de

esta anulación. Es cosa fácil demostrar los sufrimientos del ser y la necesidad de que terminen; este es el proyecto, cuya ejecución tiene aún tantos lunares, después de tres tentativas tan grandes.

Hay que fijar bien los puntos: no se trata aquí, ni para el budista ni para el pesimista cansado de la vida, de morir pura y simplemente; matarse es una verdad demasiado fácil y nada resuelve. En primer lugar el suicidio destruye al individuo y no a la especie, y menos aún destruye a la naturaleza; bien mirado tampoco resuelve [227] la cuestión del individuo. Una muerte de ese género, completamente material, no ataca a la esencia de la voluntad, que sobrevive a esta forma efímera, destruida por un golpe de desesperación sin consecuencia filosófica, sin resultado útil para el porvenir. De modo que no es la existencia momentánea la que hay que extinguir, es el principio de esta existencia, lo que llama Schopenhauer el deseo de vivir, destruyendo la mentira de las formas y de los fenómenos que mantienen la absurda tenacidad del deseo. Esto es lo que importa suprimir en nosotros; el resto sólo es un calmante que no tiene valor alguno, un accidente de poca monta. Como dice Schopenhauer, fiel intérprete del pensamiento de Cakya-Mouni, el suicidio, lejos de ser la negación del deseo de vivir, es la afirmación de esta voluntad en su más alto poder. Lo que determina este acto, es el amor de la vida llevado hasta el odio de su contrario el dolor. El hombre que se mata, desea en realidad la vida de un modo exclusivo, quiere la vida feliz; no [228] puede sobrellevar la privación de la felicidad. Si le quitasen el sufrimiento, se precipitaría con ansiedad en la alegría de la vida. El suicida no rechaza, pues, más que una forma accidental de la vida, no la vida misma. Lo único que importa, lo único que tiene carácter moral, es la negación filosófica que consiste en negar la vida, no sólo en sus dolores, sino en sus placeres y en su falsa felicidad, en reconocer la nada, en penetrar la sinrazón.

Sólo con esta condición puede esperarse que se atacará a la raíz de la existencia cortándola para siempre. Mientras no se dé fin al principio del deseo de vivir, suscitará otras formas que sucederán a las primeras, y el círculo de la miseria humana comenzará de nuevo. El fondo de la filosofía primitiva y nacional de la India es el dogma de la metempsicosis, la creencia de que el efecto de nuestras buenas y de nuestras malas obras nos sigue, no se separa de nosotros, y que resucita con nosotros a través de las existencias ulteriores, y al mismo tiempo el [229] temor, el horror de que esas existencias sucesivas que no son más que una pesadilla o un suplicio, continúen sin detenerse jamás. Esa pesadilla es la que hay que terminar a todo precio, pero esto no puede hacerse sino rompiendo el encanto del sueño y convenciéndose

uno de que realmente lo es. Este suplicio, oculto bajo las formas del deseo y del placer, hay que hacerlo cesar, y esto no se conseguirá sino deshaciendo el prestigio que le envuelve y que nos atrae irresistiblemente al dolor. La obra que hay que emprender es, pues, del orden intelectual y moral, no físico. No es una puñalada que destruye el encanto, es la meditación, es el ascetismo. Schopenhauer llega por medio de un razonamiento análogo a la misma conclusión, a la condenación del suicidio físico. Pero en el siglo XIX no se atreve nadie a hablar de metempsicosis, se nos habla de palingenesia. La diferencia no es grande. Para Schopenhauer como para Buda, para Kapila, para todos los filósofos indios sin excepción, hay un principio de ser [230] indestructible. Schopenhauer llama la Voluntad lo que los filósofos indios llaman Brahma, el fondo misterioso de todo ser, la fuerza universal. Por virtud de este principio, nada de lo que ha sido puede dejar de ser. De ahí nacen dos consecuencias, el renacimiento indefinido del ser que ha dejado de vivir, menos la inteligencia y el recuerdo, que se extinguen con el sujeto *cognoscente*, y la reaparición de las cualidades buenas o malas, resultado de las costumbres contraídas en las existencias anteriores, lo cual constituye la vida anterior, el carácter innato de todo hombre que viene a este mundo. Sea la metempsicosis, sea la palingenesia admitida, el resultado es el mismo: el suicidio no es un remedio, es un calmante del mal; el que se mata es un loco, lega a su sucesor, que será él mismo, una voluntad violenta, llena de ilusiones de la vida, por las cuales se ha matado estúpidamente; no ha resuelto nada, todo queda en el mismo estado que antes. Lo que importa no es morir, sino vivir, extinguiendo gradualmente [231] en sí mismo la llama de la vida, persuadiendo con inflexible dulzura al principio del ser de que se quiere renunciar a la existencia; es el suicidio moral el que importa, lo demás no es nada.

Casi en los mismos términos proponía Cakya-Mouni, el antecesor filosófico de Schopenhauer, el problema de la redención. Lo que no dejaba de recomendar con su ejemplo y con sus teorías, era que no se suprimiese el accidente de la vida, necesario para procurarnos el tiempo y la materia de la meditación, sino que se destruya el deseo imperecedero que sostiene la existencia y la renueva bajo otras formas; elevarse a la conciencia plena y entera de la desgracia del ser y de la sinrazón de todo deseo, con el objeto de encontrar la fuerza necesaria para morir, para entrar después de la muerte en la nada, para dejar de renacer a la vida. «La verdadera sabiduría consiste en comprender la nada de todas las cosas, en desear la nada, extinguirse, entrar en el nirvana.» La redención se [232] obtiene por la extinción completa. «Si la existencia hace la desgracia, la no existencia hace la felicidad»; todos estos

términos son equivalentes. Cualesquiera que sean las diferentes opiniones que se hayan sostenido sobre la interpretación del nirvana, parece cierto que aquella es la verdadera interpretación, al menos en el pensamiento de Cakya-Mouni, antes de adaptarse y de descender al nivel de las creencias populares. La expresión más precisa de esta doctrina se encuentra en las *Svabhavikas*, traducidas por primera vez por M. Eugenio Burnouf: «*Sunyata* (el aniquilamiento) es un bien (podría decirse el mayor bien), a pesar de no ser nada; porque fuera de él está condenado el hombre a pasar eternamente a través de todas las formas de la naturaleza, condición a la cual es preferible la de la nada.» Parece establecido por la etimología de la palabra, que el alma humana, en el nirvana, no está absorbida, como dicen los brahmanes, a la manera de una gota de agua en el Océano, pero que al [233] llegar la perfección se extingue como una lámpara, según la expresión consagrada de los budistas en la célebre estancia que ha guardado la tradición de la muerte de Cakya-Mouni: «Con un espíritu que no desfallecía, ha sufrido la agonía de la muerte; como la extinción de una lámpara se ha verificado la redención de su inteligencia.» La redención es en este lugar la nada: ¿qué le queda a la llama cuando se ha extinguido?

La preparación al nirvana es el ascetismo, y es también la práctica de la simpatía universal por todo lo que vive. La individualidad no es más que una ilusión. «Tú eres esto, tú eres aquello, tú lo eres todo» –decía Buda–; de ahí sus consejos: «mucha mansedumbre, mucha compasión»; y después añadía: «muchísima indiferencia.» Mientras recomendaba la dulzura para con los demás seres, aconsejaba a todos que fuesen implacables consigo mismos. Las reglas de su enseñanza moral, resumidas en los diez mandamientos destinados a sus discípulos, son de un [234] rigor ejemplar; los preceptos impuestos a los religiosos y a las religiosas son de una austeridad terrible. Les estaba prescrito que sólo se vistiesen de harapos recogidos en los cementerios; no podían poseer nada, tenían que vivir de los residuos que les echaban en sus vasijas de madera; tenían que vivir en los bosques, sin más abrigo que las ramas de los árboles; podían extender su alfombra al pie del árbol que habían escogido para refugiarse, y sentarse sobre ella; pero no les estaba permitido echarse encima, ni siquiera para dormir. De vez en cuando tenían que pasar una noche en los cementerios para meditar allí sobre la vanidad de todas las cosas. El mismo Buda igualaba y dejaba atrás ese género de vida que imponía a sus discípulos. No debe verse en esto algo como el principio de la preparación a la vida eterna o como un medio de ganar el cielo: es el principio de supresión gradual de todo deseo, el aprendizaje de la nada.

En las *cuatro verdades* completa Buda su enseñanza dándonos las últimas [235] fórmulas de la redención y las operaciones psicológicas que la realizan. Podemos resumirlas con el ejemplo del mismo Buda, recogido por sus discípulos, y que nos presenta en actos la teoría que había enseñado. El sabio pasa del primer grado de la contemplación cuando ha llegado a conocer la naturaleza de todas las cosas, y que no tiene más deseo que el del nirvana; pero ahí existe aún un sentimiento de placer, el juicio y el raciocinio. En el segundo grado cesan el raciocinio y el juicio; en el tercer grado desaparece el sentimiento vago de satisfacción, que proviene de la perfección intelectual; en el cuarto grado se desvanece la conciencia confusa del ser: aquí se abren las puertas del nirvana. Ahora son otras esferas, donde la palabra y el pensamiento no pueden apenas adaptarse a lo ininteligible. Cuatro esferas se escalonan delante de Buda: la región de lo infinito en espacio, la región de lo infinito en inteligencia, después la tercera esfera, donde nada existe; por último, la cuarta, donde desaparece la [236] idea de la nada. El nirvana se ha realizado; la peregrinación ha sido ruda y larga: en esta última región está el vacío de toda forma y de todo ser, así como también de todo concepto: ni hay ideas ni ausencia de ideas. La ausencia sentida de las ideas sería una idea; aquí ya no hay nada, ni siquiera el sentimiento de la nada, que sería algo: es la nada absoluta.

De esta región ya no se vuelve a otra. El nirvana no abandona su presa. Tal es la vertiginosa altura a que se ha elevado la inteligencia contemplativa de ese asceta indio; esto es lo que ha imaginado para escapar al horror de la transmigración, para romper el eterno círculo de las existencias en que el brahmanismo encerraba al alma miserable, condenada durante una eternidad a los duros trabajos de la vida; esto es lo que ha intentado su audacia para extirpar en el hombre la última raíz del ser. Que esta locura metafísica, esta embriaguez de la muerte, este objetivo apasionado del no ser; que todo esto haya sido inventado y propagado, por [237] una especie de contagio irresistible, entre razas soñadoras, en numerosas poblaciones aniquiladas por la servidumbre y por la miseria, y que encontraban en esta esperanza desesperada el único remedio al horror de revivir siempre para ser presa del hambre, de la sed, del trabajo implacable bajo un clima de fuego, todo puede concebirse en esos siglos de enervante misticismo y de absoluta ignorancia frente a una naturaleza hostil, cuyas fuerzas no se habían medido aún y cuyos resortes eran desconocidos. Podía creerse que se era dueño de la vida y de la muerte, que bastaba renunciar al ser para dejar de existir, y creían conjurar el eterno espectro de la existencia por una especie de magia inocente del alma, que suprimía gradualmente en sí todas las energías, destruyendo uno a uno

todos los fenómenos. Pero en pleno siglo XIX, en la edad de la ciencia experimental; cuando los dominios de lo real, de lo posible y de lo imaginario están tan deslindados; cuando se ha conquistado ese criterio tardío, que no [238] sirve para saberlo todo, pero sí para distinguir lo que se sabe de lo que se ignora; que un hombre tan perspicaz, tan poco susceptible de engañarse y de ser engañado, tan sabio como Schopenhauer, quiera volver a la teoría del nirvana, pretenda destruir, no sólo la vida, sino el ser, que empiece de nuevo con la seriedad de un Buda esta obra irracional, la deificación de la nada, esto supera a toda creencia; y, sin embargo, lo hemos visto en nuestros días. Merece que se exponga a los ojos del público como uno de los fenómenos más sorprendentes de una edad y de una raza científicas.

En el fondo hay poca originalidad en «el concepto de la redención», tal como nos lo propone Schopenhauer. El budismo es, con una forma religiosa, la expresión anticipada de su filosofía y de su moral. Sólo en dos puntos podrían señalarse algunas diferencias, más, sin embargo, en la intención que en el hecho, entre las dos doctrinas del nirvana, la del asceta indio y la del filósofo de Francfort. Schopenhauer [239] procede, en su opinión al menos, de un modo lógico y filosófico. Mientras que el místico –dice (Buda sin duda)– *empieza desde adentro*, parte de su experiencia interna, individual, en la cual se reconoce como esencia eterna, universal, imponiendo todo lo que dice como si debiese ser creído bajo palabra, porque no le es posible probar nada, el filósofo, al contrario, parte de lo que es común a todos, del fenómeno objetivo, del hecho de conciencia, tal como se encuentra en cada cual. Su método es la reflexión sobre los hechos del mundo exterior; se vale de la intuición, tal como la encuentra en nuestra conciencia, y pretende que prueba sus asertos. El místico forma una teología, el filósofo completa una cosmología.

En otro punto pretende el filósofo alemán que difiere de Buda, porque aspira a la redención de la especie humana entera, de toda la naturaleza, mientras que el nirvana de los budistas es la recompensa y el privilegio de los sabios, de los que han abrazado la [240] moral de los diez mandamientos y el sistema de las cuatro verdades. Schopenhauer tiene la ambición de extender la mágica influencia de sus operaciones más allá del individuo, hasta la misma humanidad, más allá de la humanidad, al universo entero. En el hombre es donde más se eleva la voluntad, que considerada en sí misma, es un deseo ciego e inconsciente de vivir y que ha atravesado todos los grados de la naturaleza inorgánica, el reino vegetal y el reino animal, antes de llegar, en el cerebro humano, a la conciencia de sí misma. Este es el último término

conocido de la ciencia de la voluntad: sólo en ese grado se propone la alternativa que ha de decidir de su suerte, su eterna desgracia o su reposo definitivo; la afirmación o la negación del deseo. No es natural suponer que la voluntad alcance más allá, y, además, no lo necesita, porque en ese grado se presenta la alternativa con perfecta claridad. De la decisión del hombre dependerá, pues, no sólo su porvenir, sino el porvenir del [241] universo. El hombre es el que realmente es el redentor de la naturaleza; es, a la vez, el sacerdote y la víctima.

En cuanto a los procedimientos de la redención, se parecen mucho a los que ya hemos visto en la obra de las operaciones psicológicas y fisiológicas de Çakya-Mouni, el despojo gradual de todas las formas y de todos los fenómenos de la individualidad, la renuncia metódica a sí mismo, el ejercicio de la penitencia y del sacrificio. Si la voluntad, en la terrible alternativa que se le presenta, ha escogido el negarse a sí misma, «entramos, como dicen los místicos, en el reino de la gracia: es el mundo verdaderamente moral en que empieza la virtud por la compasión y por la caridad; se completa por el ascetismo y se propone la perfecta redención».

La base de la moral que conduce a la redención es la simpatía, es la compasión, es la caridad. Parece que se está oyendo a un discípulo de Buda:

«El que ha reconocido una vez la identidad de todos los seres ya no [242] distingue entre su persona y los demás; goza de las alegrías ajenas como de las suyas propias; sufre con los dolores de sus semejantes; al contrario de lo que ocurre con el egoísta, que abriendo un abismo entre su persona y la de los demás, y considerando su individualidad como la única real, niega prácticamente la realidad de las demás... La compasión es ese hecho asombroso, por el cual vemos que se borra la línea de demarcación, y que el no yo se convierte en cierto modo en el yo... La misma justicia es un primer paso hacia la resignación: bajo su verdadera forma es un deber tan pesado, que el que quiere cumplirlo por completo debe sacrificarse a ella; es un medio de anularse y de anular el deseo de vivir.» De modo que las virtudes sólo son virtudes por ser medios directos o indirectos de renunciar a sí mismo; toda la moral comprendida en su verdadero sentido, es una abdicación metódica del sentido propio, una extinción racional de todas las formas del deseo, un sacrificio perseverante [243] de la voluntad que es el fondo del ser, una negación filosófica del mismo ser.

Esta teoría de las virtudes es esencialmente budista; Çakya-Mouni no vacilaría en reconocer en su autor a uno de sus adeptos preferidos, a uno de sus religiosos favoritos. Mas para nosotros, que hemos conocido íntimamente a Schopenhauer, gracias a las confidencias de sus entusiastas y de sus amigos, particularmente de Frauenstaedt y de Gwinner, no podemos evitar una sonrisa a la lectura de esas teorías; comparamos involuntariamente esa predicación de la *gran mansedumbre* con la violencia de sus odios, con la injusticia y con la sabia brutalidad de sus anatemas contra sus adversarios, especialmente contra los hegelianos y los profesores de universidad, a los cuales acusa de ser «unos criados que están de rodillas ante el poder, unos farsantes, mojigatos, hipócritas». Léanse todos sus sermones sobre la renuncia al sentido propio, sobre la humildad necesaria que es una forma del despojo de sí mismo, [244] sobre la dulzura universal y sobre la compasión hacia todo lo que vive, y compárense con ese rumor crónico que le anima contra el público ingrato, contra la estupidez humana, contra la «canalla soberana». Ese dulce asceta, que parece que rebosa simpatía universal, era el hombre más fogoso, un misántropo exasperado, un misionero rabioso. Frauenstaedt trata de distinguir, porque así conviene a sus propósitos, entre una misantropía desinteresada y una misantropía egoísta: la primera objetiva y moral, nacida del conocimiento de la maldad en general y del horror al vicio; la segunda subjetiva e inmoral, que se dirige directamente a los hombres. Todas estas distinciones son muy sutiles y no impiden que una moral tan desinteresada pierda su efecto en la boca de un hombre cuyo corazón está enamorado de sí mismo, embriagado por la exaltación de su sentido propio, lleno de desprecio para los demás.

La moral es la iniciación necesaria a la renuncia. Pero el procedimiento [245] más activo de esta negación del deseo de vivir, es el ascetismo, la mortificación regular de este deseo ciego por las prácticas que doman la carne bajo los golpes de la disciplina o por las más duras privaciones, extinguiendo la llama corruptora y malsana de la vida hasta que se extinga voluntariamente y por sí misma. Después de la moral viene el aprendizaje necesario de la redención, que es como el segundo grado del noviciado en la busca del nirvana: «Siendo el cuerpo la voluntad visible, negar el cuerpo es negar la voluntad.» En todos tiempos se ha presentado este ejemplo en el mundo, sin que el mundo haya comprendido su significación, sin que los mártires voluntarios hayan comprendido el valor y la belleza de esas sangrientas mutilaciones que los penitentes indios y los fakires ofrecen aun en el día a los ojos del mundo, o de esas prácticas rigurosas más difíciles porque no las sostiene la exaltación del espectáculo por las cuales los anacoretas del

cristianismo y los santos probaban su [246] fuerza moral sobre el cuerpo herido y humillado.

Todo esto se comprende aunque no es muy práctico; pero menos lo es el procedimiento que recomienda Schopenhauer, y que llama la muerte por inanición. Ya sabemos que reconoce que el suicidio violento y directo es un acto inútil y absurdo, porque no asegura la negación de la Voluntad; pero admite que la muerte voluntaria por inanición es la forma más perfecta que puede adoptarse para realizar esta negación. Hartmann, familiarizado con el pensamiento de Schopenhauer, declara que no comprende bien lo que ha querido decir el Buda moderno. ¿Podrá uno renunciar a tomar alimento para matar el cuerpo? Esto sería un caso particular de suicidio, y el que se matase por hambre voluntaria demostraría, lo mismo que el que se mata con un puñal, que no está en estado de negar y de suprimir directamente en sí el deseo que le sujeta a la vida. Puede que haya querido decir Schopenhauer que por un esfuerzo de la voluntad [247] puede producirse momentáneamente la suspensión de todas las funciones que dependen de esa voluntad, bajo forma inconsciente, como las pulsaciones del corazón, la respiración, la digestión, todos los actos fisiológicos y los movimientos reflejos que constituyen y garantizan nuestra vida orgánica, y que entonces el cuerpo se descompondría como un cadáver. Pero esto es materialmente imposible, y es pura quimera el creer que podrá destruirse así.

¡Cuánto más claro, más eficaz, más directo es el procedimiento del ascetismo, que consiste en la obligación de mantenerse en una pureza voluntaria y absoluta! A ese ascetismo invita Schopenhauer a la humanidad en términos seductores, incisivos, que no admiten réplica ni aplazamiento. Nos invita a una extinción en masa de la humanidad futura por una resolución unánime y gloriosa, por una especie de suicidio genérico y colectivo que no sólo niega la forma y la voluntad individualizadas en el cuerpo, sino el [248] principio de la voluntad en la especie, agotando de una vez la fuente de la vida y el flujo de las generaciones. Schopenhauer despliega sobre este punto una elocuencia y una abundancia maravillosas de argumentos y de exhortaciones, bien sea que sintiese instintivamente que en ello encontraría la mayor resistencia y una indocilidad invencible, aun en los sectarios más fieles.

Bajo este punto de vista de la castidad obligatoria, juzga los sistemas religiosos, según los encuentra más o menos propicios a la próxima supresión de la humanidad. Exceptuando las religiones optimistas como el helenismo y el islamismo, todas las demás han recomendado, según Schopenhauer, esta

forma excelente y superior del ascetismo. «En este sentido, no tiene el cristianismo más rival que el budhismo, y entre las comuniones cristianas el catolicismo, a pesar de sus tendencias supersticiosas, tiene el mérito de mantener rigurosamente el celibato de los sacerdotes y de los monjes. [249] Los protestantes, al suprimirlo, han destruido la esencia misma del cristianismo para llegar a un racionalismo, religión muy buena para los pastores pero que no tiene ya nada de cristiana. Ha sido un mérito del cristianismo primitivo el haber tenido la clara intuición de la legación del deseo de vivir, aunque haya dado erradas razones en apoyo de una tesis excelente.» Y aquí emprende Schopenhauer con profunda erudición un examen de los Padres de la Iglesia. Cita autoridades de todas las categorías, ilustres y oscuras al lado de San Agustín y de Tertuliano, recuerda el evangelio de los egipcios: «El Salvador ha dicho: Yo he venido para destruir las obras de la mujer; de la mujer, es decir, de la pasión; sus obras, es decir, la generación y la muerte.» Se apropia los textos, los comenta con pasión, goza como si viese en ellos la fórmula de la salvación.

Esto es, sin embargo, lo más claro de su teoría: la supresión del comercio sexual; el resto no es más que palabras [250] y pura quimera. Suprimir la vida directamente, destruir su principio y su fuente, no en las categorías especiales de los monjes, de los sacerdotes o de los célibes laicos, sino en la humanidad entera, por un acuerdo espontáneo de todas las inteligencias, de todas las voluntades; concertar este acto grandioso de abstención voluntaria que burlará todos los ardides del genio de la especie; convertir de un solo golpe en la nada todos los siglos futuros y todas las generaciones que suscitamos, sin consultarlas, a la vida, al sufrimiento; detener la historia en la hora actual del globo y no dejar herederos de nuestras miserias, poder, en fin, decir como el poeta:

«Ya no hay hombres bajo el cielo, somos los últimos.»

¡Qué sueño más hermoso, que la determinación de los hombres podría convertir en realidad! ¿Qué hombre no se obligaría con entusiasmo y sin vacilar a este programa, a celebrar ese *sabbat* universal de la redención, cuando la [251] razón esté más esclarecida y haya llegado el reino de Schopenhauer sobre la tierra? A esta decisión del hombre se añadirá, por efecto de la solidaridad de todos los seres, la redención de la naturaleza entera. «Yo creo poder admitir —exclama Schopenhauer— que todas las manifestaciones fenomenales de la Voluntad se sostienen entre sí, que la desaparición de la humanidad, que es la manifestación más alta de la

Voluntad, arrastraría la del animal, que no es más que un reflejo debilitado de la humanidad, y también la de los demás reinos de la naturaleza que representan los grados inferiores de la Voluntad. De este modo se desvanece el fenómeno del sueño ante la brillante claridad del día.»

Tal es la apocalipsis. Esperando el fin del mundo y con intención de prepararle, dicen que hay en Alemania, y particularmente en Berlín, una especie de secta schopenhauerista que trabaja activamente en la propaganda de estas ideas y que se reconoce por ciertos ritos, por determinadas [252] fórmulas, como una francmasonería consagrada por juramentos y por prácticas secretas a la destrucción del amor, de sus ilusiones y de sus obras. Se nos asegura que esta secta publica folletos misteriosos, llenos de informes y de instrucciones del mayor interés bajo el punto de vista de la patología moral, pero de un efecto muy cómico sobre los lectores que no están iniciados. El apostolado de algunos prosélitos llega a un grado tal, que no puede la pluma describirle. Cuando la teoría de una castidad de este género, completamente negativa, se produce en espíritus y en corazones que no son castos, en vista de fines quiméricos como la destrucción del mundo, conduce en la práctica a un sistema de compensaciones que no son otra cosa sino desarreglos horribles. Nada se gana con querer detener la naturaleza que desea vivir, que debe vivir y que se rebela contra esos frenos imaginarios. Pervierte las imaginaciones, causa la depravación de los sentidos, y esa es su venganza.

Capítulo VIII

La redención del mundo por supresión voluntaria, según Hartmann. Un ensayo de suicidio cósmico



La teoría de Schopenhauer se resume en el ascetismo y en algunos procedimientos prácticos, como la muerte voluntaria por inanición y la supresión del comercio sexual. Hartmann ha criticado severamente a su predecesor en el pesimismo. Sobre todo por el desacuerdo entre el concepto de la redención y los principios esenciales del sistema Schopenhauer; y también por la inutilidad de sus procedimientos bajo el punto de vista de la redención final.

La Voluntad es la esencia universal y única del mundo; el individuo no es más que una apariencia subjetiva. Pero aunque fuese un fenómeno meramente objetivo del Ser, ¿cómo podría [254] suprimir por su autoridad propia la voluntad individual, como un todo distinto, si no es más que un rayo de la voluntad universal? ¿Qué derecho puede tener el hombre, que no es más que el fenómeno, sobre la existencia de ese fenómeno que sólo emana de su principio? Admitamos, sin embargo, que se realizase esta imposibilidad; ¿que sucedería? Sea; se muere un hombre, un hombre, es decir, una de las formas múltiples bajo las cuales se ha objetivado la voluntad del Uno-Todo. ¿Qué sucede después? No sucedería ni más ni menos que lo que ocurre siempre que muere un individuo, cualquiera que sea la causa. El caso sería exactamente el mismo que si una teja al caer hubiese matado a ese individuo. La Voluntad inconsciente continua después como antes, sin haber perdido nada de sus fuerzas, sin que se haya disminuido en nada su deseo infinito e insaciable de vivir; continua desarrollando la vida dondequiera que pueda realizarla. El esfuerzo para anular la voluntad de vivir, mientras sólo se trate del [255] individuo, es tan estéril como el suicidio y más insensato aún que éste, porque al precio de largos sufrimientos llega al mismo resultado. El *Inconsciente* no se instruye por experiencias individuales. Supóngase que ha desaparecido la humanidad renunciando a reproducirse. El mundo, como mundo no dejaría de vivir y se encontraría en la misma situación que la que ocupaba inmediatamente antes de la aparición del primer hombre sobre la tierra. El *Inconsciente* aprovecharía la primera ocasión para crear un hombre nuevo o

una especie análoga, y todas las miserias de la vida emprenderían otra vez su curso.

Lo que se necesita para procurar al universo el beneficio de la redención final, es un medio de obrar, no sobre la voluntad individual de un hombre o sobre la voluntad genérica de la especie humana, lo cual es todavía muy insignificante, sino sobre la voluntad universal, sobre el principio mismo de las cosas. Aquí se eleva y se generaliza la cuestión; ya no se trata del [256] suicidio del hombre de una especie; se trata del suicidio de un mundo. Hartmann tiene la buena fe de confesarnos que esta operación es difícil, y nosotros le creemos bajo palabra. Este acto pondrá término al *processus* del universo; «será el acto del último momento, después del cual no habrá ni voluntad ni actividad, después del cual, como dice San Juan, el tiempo habrá cesado de existir.» ¿Será capaz la humanidad de este grandioso desarrollo de conciencia, que debe preparar ese acto supremo, la renuncia absoluta de la voluntad? ¿O bien aparecerá una raza superior de animales sobre el globo para emprender de nuevo la tarea interrumpida por la humanidad y conseguir su fin? ¿O bien, en fin, está destinada nuestra tierra a ser el teatro de nuestros abortos para aumentar más tarde el número de los astros helados, legando la espléndida herencia del esfuerzo y del éxito a algún planeta invisible? Todo esto es incierto, pero lo que sí es verdad, es que en cualquier sitio en que el [257] drama se termine, el fin y los elementos del drama serán los mismos que en el mundo actual. Puede suponerse, pues, para mayor claridad, que es la humanidad la destinada a conducir el *processus* del mundo a su coronamiento, la anulación final. Hartmann ha tratado de darnos una idea de este fin de la evolución del mundo, en el caso en que fuese el hombre y no otra especie desconocida, quien estuviese llamado a resolver el gran problema. En los caminos extraños que nos abre aquí la fantasía colosal del pensador, procuraremos seguirle lo más cerca posible, cerrando nuestro espíritu a las objeciones y tratando de comprenderle. No es fácil la tarea.

La primera condición para alcanzar el término de la evolución, es que llegue un día en que la humanidad concentre en su seno tal cantidad de inteligencia y de voluntad cósmicas, que la voluntad y la inteligencia repartidas en el resto del mundo, parezcan insignificantes en comparación. Esto no es absolutamente imposible, nos [258] dicen, pues la manifestación de la voluntad en las fuerzas atómicas es de una especie muy inferior, relativa a la que se manifiesta en el vegetal, en el animal, y con mayor razón en el hombre. Puede, pues, legítimamente suponerse que la mayor parte de la voluntad en acto o de las funciones del espíritu se capitalizará un día en la

humanidad, a consecuencia de la elevación progresiva de la población del globo. Pues bien, ese día bastaría que la humanidad no quisiese vivir para que el mundo entero desapareciese, porque ella representaría sola más voluntad que el resto de la naturaleza. Esta parte de la voluntad que se niega a sí misma, destruiría al destruirse, la parte más débil y menos grande que se expresa en el reino inorgánico. En esta balanza gigantesca en que pesan los destinos del universo, se inclinaría el platillo del lado de la voluntad humana, que arrastraría hacia la nada la voluntad ciega que del fondo de sus tinieblas aspira todavía al ser. La cosa es clara: sólo se trata para el hombre, [259] agente de salud del universo, de *atraer* a él la mayor cantidad de voluntad cósmica o de adquirir con dulzura, poco a poco y como por infiltración, y cuando sea el amo, esa voluntad, y decidirla a que se aniquile. Nada más sencillo, en verdad.

La segunda condición para que este suicidio gigantesco del mundo pueda realizarse, es que la conciencia de la humanidad se penetre profundamente de la locura de la voluntad, que se deje arrastrar por un deseo absoluto de reposo, que se haya convencido de tal modo de la vanidad de los motivos que sujetan hasta el presente al hombre a la existencia, que la aspiración a la nada se convierta sin esfuerzo alguno en el único y en el último motivo de su conducta. Se nos asegura que esta condición se realizará en la vejez de la humanidad. La certidumbre teórica de la desgracia de la existencia se admite ya como una verdad por los pensadores; con el tiempo seguirá triunfando sobre las resistencias instintivas de la sensibilidad y sobre los prejuicios [260] de la multitud. Pasará quizá mucho tiempo antes que esta idea, que no ilumina actualmente más que a las cumbres de la conciencia humana, se extienda por las regiones inferiores y adquiera el poder universal de un motivo. Pero esa es la suerte de todas las ideas que conducen al mundo; empiezan por nacer en la cabeza de un pensador, bajo una forma abstracta; acaban por penetrar en forma de un sentimiento en el corazón de las masas y por ejercer sobre su voluntad una acción tan profunda que engendra con frecuencia el fanatismo. Ninguna idea tiene mejores condiciones que el pesimismo para convertirse en sentimiento; ninguna está llamada con más naturalidad a triunfar sin violencia, a ejercer sobre las almas una acción pacífica, pero profunda, duradera, que asegure el éxito de su misión histórica. La experiencia nos prueba todos los días que una voluntad individual que llega a negarse a sí misma, basta para triunfar sobre el amor instintivo de la vida; ha conducido a la muerte a [261] muchos místicos y ascetas, y, sin embargo, esta negación individual de la voluntad está en desacuerdo con los fines del *Inconsciente*; además es completamente estéril para la especie humana y para la naturaleza, no puede producir ningún resultado metafísico. Lo que un individuo puede hacer para sí

mismo, ¿no lo podría hacer la masa de la humanidad, cuando se trata de una negación universal, conforme al fin supremo del *Inconsciente*? ¿No podría esta negación colectiva destruir el deseo instintivo de vivir, cuando puede hacerlo un acto individual de renuncia? Piénsese solamente que toda empresa difícil se ejecuta mejor con el concurso de mayor número de voluntades.

Hartmann abunda en argumentos para hacernos comprender la facilidad y la verosimilitud de este acto de redención suprema. La humanidad dispone aún de bastante tiempo para alcanzar ese fin antes de que comience el período del enfriamiento del globo que marcan los sabios para la [262] extinción completa de la vida sobre la tierra. Que trate de emplear bien el tiempo que le queda para vencer las resistencias que el egoísmo, ciego por su propio interés, opone al sentimiento pesimista y al deseo de la eterna paz. Verá que se dulcifican y ablandan poco a poco esas pasiones refractarias bajo la lenta acción de la costumbre, verá que se extiende y que crece, por el efecto irresistible de la herencia, la cantidad de disposiciones pesimistas de cada generación, concentradas primero en número reducido de corazones y de inteligencias privilegiadas. Hoy se pretende ya que la pasión, a pesar de su natural energía y de su poder diabólico, ha perdido gran parte de su imperio en la vida moderna, ¿y qué es la pasión, sino el atractivo ilusorio que crea en nosotros el deseo de vivir? Pues bien; se nos asegura que las pasiones bajan sensiblemente entre nosotros bajo las influencias políticas y sociales que tienden a igualar y a suavizar los caracteres. Esta enervación de los instintos egoístas, será más [263] sensible cuanto más se haga sentir el progreso de la razón y de la conciencia.

Ese será uno de los signos que anunciarán la vejez de la humanidad; la humanidad envejecerá como envejecen los individuos, como envejecen las naciones. Madura para la contemplación, reunirá ante su vista todos los sufrimientos y todas las locas agitaciones de la vida pasada, reconociendo la vanidad de los fines que hasta entonces perseguía. A diferencia del individuo cuando llega a la vejez, no tendrá hijos ni nietos para turbar con las ilusiones del amor paternal la seguridad de su juicio y para hacer renacer con una generación nueva las ilusiones desvanecidas. Caerá entonces en esa melancolía superior que los hombres de genio y los ancianos de grande entendimiento sienten habitualmente. Se la verá flotar como por encima de su propio cuerpo, como un espíritu desligado de la materia, o como Edipo en Colonia, disfrutar anticipadamente la paz de la nada y asistir a los sufrimientos [264] de su propia existencia, como a males extraños. Es aquella claridad celeste, aquella paz divina que se extiende en toda la ética de Spinoza; las

pasiones se han desvanecido en las profundidades de la razón, y se han resuelto en ideas ante la pura claridad del pensamiento... Sin embargo, el dolor, la pena, no habrán cesado. Esta última forma de la desgracia es la que hay que hacer desaparecer, después que hayan muerto todas las ilusiones, que se haya extinguido la esperanza, que esté asegurada en adelante la convicción de que todo es vanidad, y la más vana de todas las vanidades, la de la ciencia, desterrada para siempre del corazón humano. Todavía queda la vida, y esto es demasiado. La humanidad está cansada de vivir; está cansada también de morir tan lentamente. Sigue siendo frágil y débil, condenada a trabajar para vivir y sin saber por qué vive. Como todo anciano que se da cuenta de su estado, no formula más que un deseo: el reposo, la paz, el sueño eterno sin ensueños y sin despertar. [265] ¿Y qué es esto, sino la sensibilidad absoluta, la nada, siempre el nirvana?

Queda una tercera condición indispensable para que el gran acto de la renuncia al ser, se realice con el poder de una sentencia sin apelación; es menester que todos los pueblos de la tierra se comuniquen entre sí con suficiente facilidad, para que sea posible que en un mismo momento, en todos los puntos en que el hombre se encuentra, pueda tomarse una resolución única y común. Conviene que esto se haga sin esfuerzo, sin vacilación, sin resistencia, para que el efecto se realice sin obstáculos para que toda voluntad positiva, vencida y arrastrada, se anule inmediatamente en la nada absoluta, para que al mismo tiempo que deje de existir la humanidad, abdicando de su ser, toda forma de lo que llamamos la existencia sea anulada, la organización, la materia, &c., &c., para que en fin se desvanezca el cosmos todo entero con sus archipiélagos, sus nebulosas, sus mundos en formación, y que el universo caiga hecho [266] polvo en la tumba en que el hombre se haya acostado voluntariamente. Este sí que será un suicidio grandioso, absoluto, definitivo, sin amanecer posible; será el suicidio cósmico realizado por la humanidad. En cuanto a los detalles que permitirán al hombre que entonces viva, participar de esta resolución común que destruirá el mundo, no debe preocuparse la especulación filosófica, habituada a esas alturas; es tarea esa de la invención científica; para ello cuenta con los perfeccionamientos indefinidos en la aplicación de los agentes físicos como la electricidad, y además, cuando sólo se trata de los medios prácticos de orden inferior, hay que dejar ancho campo abierto a la imaginación. Cada cual es libre de representarse a su manera este acto último del *processus* universal y del anulamiento final. Baste al filósofo el haber mostrado que es posible y que es necesario.

Hemos expuesto tan fielmente como nos ha sido posible la serie de estas extravagantes concepciones. Nos falta [267] valor para discutir las: ¿y para qué habíamos de emprender esta tarea? Los que sean capaces de dejarse seducir por semejantes quimeras, que se parecen a las escenas de una pesadilla, serían insensibles a los procedimientos de la lógica vulgar y del raciocinio. Además, reina tal independencia de sentido propio, tal fantasía de especulación en ese drama metafísico, que falta base para una argumentación seria. ¿Cómo probar a Hartmann que su *Inconsciente* es una pura invención, como el dualismo de la Idea y de la Voluntad que introduce en el seno del Uno-Todo, uno de esos dos principios, irracional y ciego, aspirando al ser, el otro, el racional, reaccionando contra la miseria de la existencia, cada vez más sentida? ¿Cómo probarle que todo esto no puede ser sólo porque a él le plazca que así sea y porque ese maniqueísmo le alegre el espíritu, llenándole de poderosas emociones, sin contar el éxito de la representación pública y la celebridad que ha valido a su autor? En regiones tan vagas, tan poco [268] consistentes, tan nebulosas, no puede uno apoyarse en nada, y una discusión sería resultaría insoportable y pedantesca. Debíamos a la curiosidad del público esta muestra de la sorprendente imaginación de uno de nuestros contemporáneos. Una vez analizado el conjunto, sería perder el tiempo y el trabajo el criticarlo. Ha interesado o no, esta es la cuestión: vayan en buena hora a silbarla o a aplaudirla en el teatro en que se representa, quiero decir, en el libro de su autor.

En cuanto a los procedimientos de la redención final que indica Hartmann, no hay que temer que se pongan demasiado pronto en práctica y que se procure al mundo la desagradable sorpresa de anularle, cuando lo que él desea es seguir viviendo. Lo que debe tranquilizarnos sobre el alcance de este remedio, es su misma ineficacia. Es muy poco probable que, a pesar de hermosos razonamientos, se deje convertir la humanidad y se decida por la nada; y yo apuesto que si, por un imposible, se convenciese la humanidad [269] de lo conveniente de esta triste empresa, habría siempre incorregibles refractarios que resistirían hasta el final a la aplicación del remedio. Esto significaría por su parte un mal gusto, igual a su ceguera; pero esta indocilidad sistemática bastaría, según confesión de Hartmann, para que no se realizase la operación, y no es desagradable el pensar que de cada uno de nosotros depende el que se aplase el exilio de la experiencia. Esperemos a que obre la gracia del pesimismo, y mientras tanto Vivamos en paz. Pero aunque la humanidad hubiese tomado esta hermosa resolución de hacer en un momento y en la debida forma acto de renuncia al ser, yo me imagino que esto no cambiaría mucho la marcha del mundo ni la evolución de los fenómenos que

arrastra tras de sí. Depende hasta cierto punto de la humanidad el detener el flujo de las generaciones humanas, y en esto nos parece Schopenhauer mil veces más práctico que su discípulo. ¿Pero a quién podrá convencerse de que la conexión sea tal entre los [270] diversos órdenes de fenómenos que el suicidio metafísico de la humanidad detenga la marcha de los planetas ni la misma revolución del humilde globo terrestre, teatro de tan grandiosa experiencia?

Además, suponiendo que no haya más que una fuerza única, repartida en proporciones diferentes entre las diversas regiones del ser y que constituye su unidad, ¿qué es la masa de las fuerzas físicas, como se dice; es decir, la inteligencia y la voluntad, concentradas en el seno de la humanidad, comparada con la masa total de las fuerzas físicas distribuidas en el resto del mundo, en el infinito cósmico, sin hablar de las otras fuerzas físicas, análogas a las que nos animan, que pueden estar esparcidas en los mundos innumerables que no conocemos? ¿Qué lazo de solidaridad o de subordinación puede existir entre esta pequeña cantidad de fuerza cósmica, transformada en humanidad bajo la forma de una millonada de hombres, y esos espacios llenos de especies vivas o de formas [271] animadas, o de conjuntos orgánicos o de átomos de éter? Esas regiones ilimitadas, esas formas del ser, de las que ha dicho Pascal que «la imaginación se cansaría de concebir antes que la naturaleza de proveer», ¿cómo puede uno figurarse que todo eso obedece en un instante a la orden expedida en una parte pequeña del globo, emanada de los labios expirantes del último hombre, y que a la consigna de este ser miserable que no ha podido combatir en sí mismo la enfermedad y la muerte, va a desplegar la naturaleza su obra, como una decoración de teatro, y enviar a la nada la riqueza infinita, la variedad de sus fenómenos, el esplendor de su incesante creación? Todo esto es pura fantasmagoría. El orden eterno de las cosas nos envuelve y nos sujeta por todas partes. Puede crecer sin cesar nuestro poderío; sólo ejercerá su actividad en los límites de la tierra; para el resto es pasiva: el hombre recibe la luz y el calor del sol; los modifica de mil maneras diferentes, pero nada puede sobre la fuente de donde [272] emanan y que los niega o los da sin obedecer a sus mandatos: por mucho que adelante la ciencia, los límites de su acción serán los de nuestra atmósfera. Más allá no alcanza, sólo observa los fenómenos, no puede producirlos ni modificarlos; ya no manda, obedece. Y aun sobre esta tierra en que manda, ¿a quién manda? ¿A la vida? ¿A la muerte? Seguramente no: combina fuerzas y crea nuevos efectos; no ha creado un solo ser; no ha librado a uno solo de la muerte.

Es una lucha absurda la que se emprende contra la vida universal y la fuerza del ser. Ni Schopenhauer ni Hartmann han encontrado la fórmula que ponga en la mano del hombre la virtud mágica de la destrucción del mundo. Hay que tomar un partido: la rebelión contra el ser es insensata, es el último término del orgullo intelectual y el producto más estéril de la arrogancia metafísica. Con relación al orden universal en que nos vemos comprendidos, perdidos como átomos, pero como átomos pensadores, no hay más [273] que una actitud digna del pensamiento que no se enamora de sí mismo: la resignación.

Esta sola palabra, sublime y altiva en su tristeza, más grande que todas las quimeras de la rebelión, esta palabra puede comprenderse de dos maneras diferentes. Hay entre los resignados los que habiendo comprendido la inutilidad de la lucha contra la fuerza de las cosas, se vengan con el desprecio de su impotencia: así Leopardi, por ejemplo, sintiendo que es vana su lucha y renunciando a ella, no esperando nada de la vida, ni de Dios, ni de los hombres, viviendo en una especie de estoicismo altivo y representando con una amargura apasionada esta queja que resume su poesía: «¿Para qué sirve la vida sino para despreciarla?» Hay entre los que piensan en la muchedumbre humana, otra clase de resignados; son los que sin comprenderlo todo, no niegan nada; los que sin esperar demasiado de la vida, tratan de mejorarla, si no para ellos mismos, al menos para los demás y para [274] aquellos que vendrán después de ellos; que obran como si sus acciones debieran tener una continuación, esforzándose en hacerlo lo mejor posible, persuadidos de que los resultados de la acción buena no serán anulados y se convertirán en simiente de acciones mejores y en gérmenes de progreso; que esperan que nada se destruirá en el mundo moral ni en el mundo físico, considerando a cada uno de los hombres como a un humilde obrero de este mundo moral que crece sin cesar; aquellos, en fin, que creen que el ideal que regula el movimiento de su inteligencia no es sólo una quimera hermosa, y que esta fuerza misteriosa obra tan profundamente sobre la conciencia y sobre el corazón de la humanidad porque emana de un principio vivo de orden y de armonía que presentan bajo las nubes de la vida, que buscan en las veladas profundidades del universo como en la marcha misteriosa de la historia. Hay, pues, dos especies de resignación muy diferentes: la que niega el progreso y la realidad del ideal, [275] proclamando la soberanía de la fuerza y de la casualidad en todas las regiones del ser, y la resignación viril a la vida porque puede mejorarse, a la acción porque puede ser fecunda, a la moralidad y al progreso porque la humanidad, como el universo, debe tener un fin divino. ¿Tienen razón la desesperación y la muerte, o la vida y la esperanza?

Hartmann satiriza en algunos puntos, con una dureza implacable, la vanidad de esas esperanzas y proclama muy alto la soberana indiferencia de la filosofía con relación a la queja humana. «La filosofía –nos dice– no debe ningún consuelo al hombre, ni ninguna esperanza: esas necesidades encuentran su satisfacción en los manuales piadosos. La filosofía no debe preocuparse de saber si lo que encuentra gusta o no al juicio sentimental de la muchedumbre instintiva. Es insensible y dura como una piedra. No vive más que en el éter del pensamiento puro, sólo persigue el conocimiento frío de lo que es, de las causas de la [276] esencia de las cosas. Si el hombre no es bastante fuerte para soportar este régimen del pensamiento puro; si su corazón se hiela de horror o se rompe de desesperación ante la verdad vislumbrada; si su voluntad se disuelve en el desfallecimiento, registrará la filosofía estos hechos preciosos entre sus riquezas psicológicas. La filosofía no observa con menos interés las disposiciones más enérgicas y contrarias con las cuales otros espíritus aceptan la verdad: la indignación y la cólera que hacen fruncir el ceño, la rabia fría y contenida que inspira el carnaval insensato de la vida, el furor mefistofélico que se traduce en epigramas fúnebres sobre la disolución de la vida y extiende una ironía soberana sobre las víctimas entusiastas de su ilusión; o bien el esfuerzo de los que luchan contra la fatalidad para salir de este infierno por una suprema tentativa de evasión. En cuanto a la filosofía en sí misma, queda impasible, sin ver en la deplorable desgracia de la existencia más que la manifestación de la locura [277] del deseo de vivir, más que un momento transitorio del desarrollo teórico del sistema.»

Sí, diremos, la filosofía sin duda no debe cuidarse más que de la verdad, pero de la verdad entera, no parcial, falseada, no ficticia y atormentada por hábiles manos para hacerla entrar en el estrecho recinto de un sistema. Si pensamos (y tenemos el derecho de pensarlo) que la realidad es más amplia y más comprensiva, más profunda, y sin embargo, más clara que todos esos sistemas, no podemos considerar como una filosofía definitiva la que suprime estas advertencias, estas reclamaciones enérgicas de la naturaleza y de la vida. No es enternecimiento banal ni compasión vulgar, sino afán de verdad. Antes de burlarse con tanta altivez de las aspiraciones y de las esperanzas del corazón humano, es preciso demostrar que son engañosas.

Pero admitámoslo que desprecie el filósofo la queja humana: ese es su deber, si tiene la certidumbre de que esa queja no emana de la conciencia de [278] la humanidad que siente la injusticia de su dolor, que protesta contra la violación de su derecho y que confía en un porvenir desconocido que justifique la justicia. Es su deber el combatir esa queja, si sabe con seguridad

que ha de estrellarse contra un cielo vacío y que no tendrá eco en una conciencia superior que la recoja; pero antes que nada hay que demostrar que esas son ilusiones. Necesitase, sobre todo, que teorías tan extrañas como el pesimismo pongan especial cuidado en establecerse más sólidamente ante la razón y la lógica que no se contentan con fantasías artísticamente combinadas; hay que probar esa historia inverosímil del *Inconsciente*, dividido en dos principios independientes, aunque idénticos en el fondo, de donde ha salido un día la vida para romperse contra mil escollos en el mundo, reflejarse en la conciencia, apercibirse, arrepentirse de haberse conocido y sumergirse con sus propias manos en la nada. Todo esto necesita quedar bien probado. ¿No es resolver la cuestión [279] con la cuestión misma el condenar *a priori* las aspiraciones de la humanidad? Decís que son ilusiones puras o engaños del *Inconsciente* para ligarnos a la vida con lazos imaginarios. ¿Son ilusiones todas esas ideas, todos esos sentimientos que renacen sin cesar en el corazón del hombre, aun después de tantas tentativas de destruirlas? ¿Engaños del *Inconsciente* decís? ¿Pero qué es el *Inconsciente* que trabaja contra sí mismo, que se aplica con tanto ingenio en engañarse víctima eterna de su propio fraude? Todo esto es mas inteligible que lo que pretendéis destruir. Allí donde sólo veis gigantescos fraudes, creemos que hay grandes hechos psicológicos, permanentes, llenos de vitalidad, indestructibles. Esas son bases de inducción para una filosofía sin criterio. ¿Quién se engaña, vosotros o nosotros? Nos dicen: ¡No son más que puras quimeras! El hombre ha creído siempre lo que ha deseado; la fuerza de su deseo crea el objeto que desea. ¿Pero de dónde viene ese deseo y su fuerza [280] siempre renaciente, y el vuelo invencible de nuestras pasiones más nobles, y qué es una filosofía que no las tiene en cuenta? En este orden de problemas, ni la cólera ni el desprecio resuelven nada, y si la naturaleza es más grande, más alta, más profunda que el sistema, pues tanto peor para el sistema. No hace nada a las cosas el enfadarse contra ellas, y si hay desacuerdo entre la realidad humana y las teorías, con seguridad no es la realidad la que se engaña.

Capítulo IX

El porvenir del pesimismo. Conclusión



¿Cuál es el porvenir reservado al pesimismo? Para contestar a esta pregunta, no basta hacer resaltar la exageración violenta de las tesis que contiene, el estupor del sentido común, ante una doctrina que quiere convencer a la humanidad de que acabe lo más pronto posible con la vida y al mundo mismo, de abandonar esta broma lúgubre que se permite prolongando su existencia. No basta repetir lo que decía Pascal del pirronismo exagerado: «La naturaleza sostiene la razón impotente e impide que se extravíe hasta ese punto.» ¿A qué concurso de circunstancias debe esta filosofía de la naturaleza su éxito y los [282] ardientes prosélitos con que cuenta? ¿Durarán esas circunstancias? ¿Hay motivos para creer que esta fortuna de un sistema, tan contrario a la naturaleza humana, se detenga, y que esta propaganda irracional se agote por la indiferencia de los unos y la resistencia de los demás?

Mr. James Sully ha ensayado en el libro que hemos citado, hacer una definición y clasificación de las fuentes de esta filosofía. Expone lo que llama con un nombre muy en boga «el génesis del pesimismo», enumera con gran lujo de divisiones y subdivisiones «los elementos y los factores externos e internos». Según él, hay que considerar la concepción optimista y la concepción pesimista de la vida como efectos de multitud de causas más o menos escondidas en la constitución íntima de cada uno de nosotros. El pesimismo es a la vez un fenómeno patológico y un fenómeno mental. Cuando se le lleva a la exageración, revela una alteración grave en el sistema nervioso; se convierte en una [283] verdadera enfermedad. El optimismo y el pesimismo son, pues, antes, que nada, cuestión de temperamento, herencia mórbida, de humor y de nervios. Hay que atribuir también su influencia al carácter propiamente dicho, aunque el temperamento entre como un elemento esencial, y también al ejercicio y al desarrollo de la voluntad, más o menos dispuesta a luchar con el exterior, a sufrir la pena, a contemplarla de frente y sin miedo. Resulta, pues, que hay temperamentos optimistas y temperamentos pesimistas, caracteres felices y caracteres desgraciados, sensibilidades más o menos temerosas o propensas al dolor; naturalezas de espíritu, en fin, dispuestas a apreciaciones del todo contrarias sobre los mismos hechos. Los

acontecimientos y las situaciones de la vida revisten dos aspectos muy diferentes; toman dos modos de ser opuestos, según se presentan a los unos o a los otros; los unos preparados anticipadamente a interpretaciones favorables, los otros dispuestos a encontrar [284] siempre el lado defectuoso en los hombres y en la vida (*fault-finding*).

Son estas observaciones muy justas y muy discretas. Voy a citar la de un químico ilustre, delante del cual hablamos sobre esta cuestión de pesimismo y que la resumió del siguiente modo: según él, esta filosofía con sus tristes visiones, es la filosofía natural de los pueblos que no beben más que cerveza. «No hay cuidado –añadía– de que se aclimate nunca en los países de la viña y menos en Francia; el vino de Burdeos aclara las ideas, y el vino de Borgoña destierra las pesadillas.» Esta es la solución química de la cuestión, al lado de la solución filosófica de Mr. James Sully.

Estas explicaciones tienen su valor; pero quedan muchas oscuridades todavía. Ha habido en todo tiempo temperamentos tristes, caracteres desgraciados; también ha habido siempre bebedores de cerveza; lo que no ha existido siempre, son las doctrinas pesimistas, es este afán terrible por una filosofía absolutamente desesperada. Dudo, [285] además, que este género de explicación sirva para la inmensa población del extremo Oriente, que piensan y que sueñan con Buda; era menester modificar mucho las fórmulas para aplicarlas allí. Pero no salgamos de Occidente, y tratemos de no complicar una cuestión bastante compleja en sí. Yo presto la atención que merecen a las observaciones del anatomista Henle en sus *Lecciones de antropología*, cuando busca las causas del temperamento melancólico. Este temperamento resulta, según él, de una desproporción entre la fuerza de las emociones y la de los movimientos voluntarios; cuando las impresiones son muy vivas y muy numerosas, se aglomeran, por decirlo así, en el sistema nervioso, no pudiendo salir al exterior ni gastarse en una medida conveniente. También oigo con curiosidad a Sully cuando nos dice que donde se reúnen un sentimiento exagerado del mal de la vida con una imaginación ardiente para los bienes ideales, y al mismo tiempo una debilidad relativa de los [286] impulsos activos y del sentido práctico: hay grandes probabilidades de que la falta de equilibrio se traduzca en un concepto pesimista de la existencia. También me interesa el estudio de Seidlitz sobre *Schopenhauer bajo el punto de vista médico*, y comprendo muy bien que Schopenhauer haya sido el terrible misántropo que hemos conocido. Yo me aprovecho de todas estas observaciones de detalle, arrojadas en la corriente de la ciencia. También observo que de este modo se explica el pesimismo subjetivo e individual, pero

no el pesimismo objetivo, el impersonal, el que se expresa por un sistema y se traduce por la popularidad del sistema. Este es el hecho que hay que comprender en su contraste terrible con los sentidos y con los instintos más enérgicos de la naturaleza humana que quiere vivir, que está ligada a la vida, hasta el punto de exclamar, si sólo se escuchase a sí misma: «Lleváoslo todo, pero dejadme la vida.» Se acerca uno más a una explicación plausible cuando se aborda el lado [287] etnológico y social del problema, las afinidades y los temperamentos de las razas, los medios en que se desarrollan, las grandes corrientes que modifican la vida intelectual y moral de los pueblos.

Hay también causas morales de ésta fortuna del pesimismo; es, en primer lugar, el efecto natural de una reacción «contra el optimismo vacío del último siglo», después la depresión que se produce por el efecto de una ley tan verdadera en la historia como en la psicología, después de un período de tensión extraordinaria en los sentimientos, y de confianza exaltada en los fines ideales con que nos habían engañado. Se ha producido en Alemania, como observa Sully, en estos últimos veinticuatro años, una especie de desfallecimiento de los espíritus, que resulta del fiasco de las grandes esperanzas intelectuales, de la pérdida de un ideal político y social, del derrumbamiento de las ambiciones extravagantes de algunas escuelas estéticas y filosóficas. El ideal militar que ha [288] brillado a los ojos de Alemania, no es, ni con mucho, el que ha soñado; lo que le prometía la filosofía de la historia, construida para su gloria y para su uso, era la conquista del mundo por las ideas, más bien que por las armas. Añádase a esto la destrucción gradual por la crítica de las tradiciones y de las creencias religiosas, que al retirarse parece que se llevan consigo todo lo que constituía la belleza y el valor de la vida. La ciencia, es verdad, está en plena floración, y sus progresos debieran consolar al hombre; pero todavía no ha provisto a la masa del género humano de una fuente nueva de inspiración, de nuevas formas que puedan traducir sus emociones. La ausencia de todo impulso y de toda renovación en el arte, una especie de aniquilamiento que es probablemente algo más que un fenómeno pasajero, deja sin satisfacción la necesidad de entusiasmo que existe dentro de nuestro ser. El único arte que parece conservar una vitalidad suficiente y fecunda, es la música, que en las [289] vías particulares que ha emprendido, tiende a convertirse en la expresión del temperamento pesimista, como lo prueban los lazos secretos, casi místicos, que unen a Wagner y a la música del porvenir con la escuela de Schopenhauer.

Hay que tener también en cuenta un elemento literario que no carece de importancia: el esplendor con que ha ofuscado tan vivamente el nombre de

Schopenhauer la atención de la Alemania entera, desde que sobre él cayó el primer rayo de luz, esa locuacidad de escritor satírico, esa crítica de filósofos de universidad, esas diatribas brillantes contra Hegel y su escuela, esa crítica acerba de las costumbres pedantescas y del sentimentalismo, esa justicia vengadora, más cómica que terrible, contra las mujeres, instrumentos del amor que maldice, secretos agentes del genio de la especie que combate. A la voz de los pesimistas ha despertado después el antiguo fondo de romanticismo germánico. Hay cierto orgullo secreto en tomar la actitud [290] de un mártir de lo absoluto, en sentirse encadenado y sin esperanza por la naturaleza misma de las cosas y en deleitarse con el ruido de sus propias cadenas. «En realidad – dice ingeniosamente Mr. Sully– el pesimismo halaga al hombre presentándole un retrato suyo en que aparece como otro Prometeo, un Prometeo vencido, torturado por la mano implacable de un nuevo Júpiter: el universo que nos ha engendrado y nos contiene, el universo que nos hastía y que, sin embargo, no puede poner fin a nuestra resistencia ni a nuestra desconfianza. El pesimismo coloca a su secuaz sobre el pedestal de una divinidad ultrajada y paciente, y le expone a su propia admiración, a falta de admiración de los espectadores que le rodean.»

Una de las causas más activas del éxito de esta filosofía, es que da una impresión, una voz a los sordos quejidos, a los rencores o a las reivindicaciones de toda especie que agitan a la sociedad alemana, bajo su disciplinada superficie, oficial y militar. Los [291] estudiantes de las universidades y parte de las clases burguesas aprenden en la escuela y con el pretexto del pesimismo a preguntar en alta voz si las desigualdades monstruosas en las condiciones del bienestar entran como un elemento eterno y necesario en el plan de la naturaleza. Se maldice la vida tal como está ordenada, y siempre la misma historia, esperando a que la cambie el que sea el más fuerte. Sábese que los síntomas de desafecto casi universal se han multiplicado en una proporción considerable, desde hace algunos años sobre todo. Un escritor muy concienzudo y de mucho talento, Karl Hillebrand, hacía constar, en un artículo de la *National Zeitung*, el hecho siguiente: «Nuestros soldados (y nuestros soldados son la nación) se han visto en contacto, durante su residencia en Francia, con una civilización más antigua y más rica, han vuelto a sus casas con necesidades y aspiraciones que recuerdan de un modo asombroso las necesidades y las aspiraciones de las legiones [292] romanas cuando volvían del Oriente.» La burguesía alemana parece preocuparse menos por la gloria desde que se ha apercibido de que la ha pagado tan cara, al precio de impuestos siempre crecientes y del rudo sistema de milicia nacional a que

está sujeta; y en cuanto a las clases obreras –esto ha podido verse en las últimas elecciones de Berlín– están impregnadas de socialismo.

Más de una vez nos ha ocurrido asombrarnos de que la filosofía del nirvana, rejuvenecida por la ciencia moderna, haya tenido un renacimiento inesperado en el siglo XIX y en el pueblo alemán, en el momento mismo en que ese pueblo descendía de lo alto de sus sueños para pisar la tierra firme, y cuando extendía sobre la realidad terrestre una mano necesitada y dura. En el fondo, vemos ya cómo se explica este fenómeno; es una especie de reacción de determinados instintos de esa raza, oprimidos y contrariados por el militarismo exagerado y por la vida de cuartel que esa gloria le impone. [293] El antiguo idealismo alemán, maltratado, bajo una disciplina de hierro en una batalla sin tregua que ha remplazado los idilios de otros tiempos y las epopeyas metafísicas, se refugia en una filosofía amarga que protesta contra la dura ley de la lucha por la existencia, que condena el esfuerzo, que maldice la vida, que mide la vanidad de la gloria por el cansancio que cuesta, por la sangre que hace verter, por los resultados que son siempre o conquistar o mantener por la fuerza. El pesimismo es lo contrario del triunfo en un pueblo que no es belicoso por naturaleza, a quien obligan a hacer el papel de un conquistador a su pesar, y que en medio de su triunfo tiene visiones de su vida tranquila de otro tiempo y una especie de nostalgia de reposo. Si no puede descansar en otra parte, aspirará a la nada. Esos serán accesos y crisis, se dirá, sea; pero hay que hacerlos constar.

Entre todas esas influencias, la más importante, la más decisiva, la que con demasiada frecuencia se olvida, es [294] una influencia de un orden completamente filosófico, es la evolución que se ha realizado durante estos últimos treinta o cuarenta años, el progreso constante de la filosofía crítica que ha destruido los ídolos *metafísicos* con la misma mano segura y hábil con que había minado «los ídolos religiosos». La metafísica gobierna el mundo, sin que éste se aperciba de ello, por una acción de presencia o de ausencia. No puede desaparecer momentáneamente ni eclipsarse sin que se produzca un profundo desequilibrio en el espíritu humano. Indiquemos con un rasgo las negaciones y las supresiones que se han hecho en la filosofía, o si se prefiere, las simplificaciones radicales que la han reducido a su más simple expresión, y veremos, a medida que se operan estas supresiones, disminuir el valor de la vida hasta igualarle a cero, y después por debajo del cero, de modo que sólo pueda apreciarse por cantidades negativas, como lo hace el pesimismo.

El cristiano, el deísta, [295] el discípulo de Kant encuentran la razón de vivir, aunque la vida sea desgraciada. Tiene ella en sí misma su valor absoluto, determinado por la idea de la prueba, por la educación de la persona humana que vence el obstáculo y el sufrimiento, por la certidumbre de un orden trascendente. Pero suprimamos esas ideas y veremos cómo se empobrece la vida. Queda el deber, que bastará todavía al estoico para pensar que vale la pena de vivir: trabajaba para el fin ideal del universo que concibe aun fuera de toda idea de sanción. Cree en lo absoluto bajo la forma del bien; también esto basta para que viva, basta para que muera satisfecho de una existencia que no habrá sido inútil, con la mirada y el pensamiento fijos sobre ese bien abstracto que venera sin poderlo definir. La crítica prosigue haciendo su obra, juzga que el deber en sí mismo no tiene más que un valor relativo; o bien, como se nos ha dicho, «es la forma de las relaciones de los fenómenos», o es un engaño para hacernos obedecer a costa [296] nuestra a las aspiraciones de la especie que necesita nuestro sacrificio. Otra ilusión destruida: cuando se descubre el engaño, nos hacemos indiferentes o nos rebelamos. El progreso queda, sin embargo, como razón suficiente para vivir. Pero la ciencia demuestra que no hace más que desarrollar nuestra miseria, y que el infortunio humano crece con todo lo que conquista el hombre en el tiempo, en el espacio y en las formas de la naturaleza.

Sólo queda como fin de esta pobre existencia, despojada sucesivamente de todos sus móviles y de todos sus fines: la misma ciencia; pero la ciencia sólo está al alcance de un corto número de individuos, que no encontrarán todos en ella un valor absoluto. La ciencia es un *medio* para desarrollar la conciencia, para mejorar la suerte de los hombres sobre la tierra; si sus fines se declaran quiméricos, caerá con ellos el medio, y perderá su valor. ¿Los afectos? Los afectos no son en la vida, tal como nos la pintan, [297] más que razones de sufrir, o por la traición que nos los arranca, o por la muerte que nos separa de ellos. ¿El placer? ¿Quién no está convencido de que sería pagar demasiado caro, al precio de tanta angustia y de tanta pena de todo género, algunas sensaciones recogidas de paso y desvanecidas en el acto? ¿Para qué encadenarse, a través de esta dolorosa aversión a la vida, a tan grandes trabajos y disgustos como los que envenenan su corriente? ¿A nosotros mismos, al yo humano?

Nos enseña el último progreso de la filosofía, que la idea del yo «no es más que una apariencia producida en nuestro cerebro, y no contiene más verdad que la idea del honor y del derecho, por ejemplo. La única realidad que responde a la idea que me hago de la causa interior de mi actividad es la del

ser que no es un individuo, el Uno-Todo inconsciente». Nada, pues, nada más que ese principio único, absoluto, anónimo, ese inconsciente lúgubre, que encontramos en el fin y en el [298] fondo de todo, un principio ciego que ha sido obligado a vivir por no sabemos qué resorte incomprensible, pero que sufre a consecuencia de ese movimiento que él mismo se imprime, de esa actividad que se impone, y que siente vergüenza y miedo ante su propio ser; cuando se encuentra cara a cara con su imagen en su conciencia, siente horror por lo que ve y se rechaza arrojándose a la nada, de donde ha salido, no se sabe cómo de donde no debiera haber salido jamás para dar tan triste espectáculo y procurar al mundo ese tormento sin razón, sin tregua y sin fin. Bajo ese punto de vista se nos aparece el pesimismo como el último término de un movimiento filosófico que todo lo ha destruido: la realidad de Dios, la realidad del deber, la realidad del yo, la moralidad de la ciencia, el progreso, y con él el esfuerzo, el trabajo, cuya inutilidad absoluta proclama esta filosofía.

El exceso mismo de estas negaciones y de estas destrucciones nos tranquiliza, probándonos lo artificial y momentáneo [299] de la influencia de esta filosofía. Podrá producirse de vez en cuando en la historia del mundo, como un síntoma del cansancio de un pueblo trabajado por el esfuerzo industrial o militar, de una miseria que sufre y se agita sin haber encontrado todavía su fórmula económica ni el remedio, como una confesión de desfallecimiento individual o propio de una clase en las civilizaciones antiguas, una enfermedad de la decadencia. Pero todo esto no dura.

La actividad útil y necesaria, el deber de cada día, el trabajo, salvan y salvarán siempre a la humanidad de esas tentaciones pasajeras y disipará sus pesadillas. Si por un imposible existiese un pueblo contagiado de ese mal, la necesidad de vivir, que no suprimen esas vanas teorías, le levantaría pronto de ese letargo y le conduciría de nuevo hacia su fin invisible, pero cierto. Esos estados son un entretenimiento de los que nada tienen que hacer, o una crisis demasiado violenta para ser larga. El carácter del [300] pesimismo nos revela su porvenir: es una filosofía de transición.

En el orden político, es como en Alemania, la expresión de una laxitud momentánea de la acción, o profundos sufrimientos que se agitan secretamente; denuncia una especie de socialismo vago e indefinido que sólo espera un momento favorable para estallar, y que mientras tanto aplaude con todas sus fuerzas esos anatemas románticos contra el mundo y contra la vida. En el orden filosófico, representa el estado y el espíritu como suspendido sobre el vacío infinito entre sus antiguas creencias que han sido destruidas una

a una y el positivismo que se resigna a la vida y al mundo tal como son. También hay aquí una crisis y nada más. El espíritu humano no se mantendrá mucho tiempo en esta trágica actitud: o bien renunciará a esta postura violenta y desesperada de luchador, cansado de insultar los dioses ausentes o al destino sordo a sus gritos teatrales, bajará la frente y volverá a la sabiduría de Cándido, que le [301] aconseja que «cultive su jardín», o bien, haciendo un esfuerzo para volver a la luz, recobrará el antiguo ideal abandonado por promesas ilusorias, al que ha destruido el positivismo sin poder reemplazarle y que renacerá un día de sus ruinas, más fuerte, más vivo, más libre que nunca, en la conciencia del hombre

FIN